N° 44
1990

Revue
de réflexion
théologique

HOKHMA

SOMMAIRE

SERIE COMPLETE HOKHMA

Si vous êtes un nouvel abonné,
pour mieux connaître notre revue,

Achetez la série complète,
et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers…

Il vous est possible d'acquérir la **série complète** du n° 1 au n° 42 (n° 2 et 3 exceptés, puisque épuisés) au prix de 137 FS, 445 FF ou 4845 FB.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.
Réduction pour les libraires.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon (CH).
IMEAF F-26160 La Bégude de Mazenc. ☎ 75 90 16 37.
Dépôt légal : 4e trimestre 1990.

Editorial

ÉGLISES ET SOCIÉTÉ : SOUMISSION OU SUBVERSION ?

Constatons-le : la foi chrétienne ne fait parler d'elle dans les médias que de manière négative. Ce sont les positions éthiques épiscopales, des affaires comme le film de Martin Scorsese ou le livre de Salman Rushdie, les agitations intégristes.

La revendication de pouvoir ou la volonté de soumettre le monde semblent aujourd'hui être les éléments saillants de la présence chrétienne dans le monde. On voit les chrétiens au côté des pouvoirs, on les voit revendiquer un rôle officiel et institutionnel. L'Eglise semble souhaiter devenir le partenaire principal des Etats. Voilà le constat que l'on peut faire quand on observe l'état de notre monde.

La théologie a sans doute été oubliée dans cette affaire. L'Eglise, qui n'est pas une institution, mais un corps, celui du Christ, un ensemble vivant, se sclérose en s'institutionnalisant. Ça n'est pas le rôle de l'Eglise que de remplir le rôle social des chrétiens, sauf peut-être quand elle est le dernier recours possible, quand il n'y a pas d'autre espace pour ce faire que l'Eglise, comme on l'a vu l'an passé, par exemple, dans l'ancienne Allemagne de l'Est. Le rôle de l'Eglise est de proclamer l'Evangile dans toutes ses dimensions et de rassembler les chrétiens autour du Christ. La présence chrétienne doit se voir sans avoir une reconnaissance officielle et instituée.

Aujourd'hui, l'heure semble être à la remise en cause, en France en tout cas, de la séparation des Eglises et de l'Etat. Divers projets, émis tant dans les milieux religieux que dans les milieux politiques, envisagent un contrat qui serait passé entre l'Etat et les religions pour définir les rapports entre ces contractants et les apports des uns aux autres. Dans le passé, on appelait cela un concordat. Les religions doivent être reconnues, nous explique-t-on. Soit, mais faut-il contracter pour cela ? A l'heure où le pape parle d'une Europe des valeurs, où l'Islam, dans sa version la plus dure, est au pouvoir dans plusieurs pays et représente un danger pour d'autres (l'Algérie, par exemple), n'est-il pas au contraire urgent de réaffirmer la nécessaire séparation des religions et de l'Etat ? Cette séparation est, me semble-t-il, théologiquement fondée…

L'Eglise est immergée dans le monde, et, dans les domaines concernés, soumise à César. Ça n'est pas César qui lui est soumise, même dans les domaines qui concernent Dieu. Pour ces derniers, l'Eglise a un devoir de résistance vis-à-vis de César, mais non le droit de tenter de le soumettre. Elle peut revendiquer sa liberté, mais elle ne doit pas vouloir asservir César.

En d'autres termes, nous n'avons pas à chercher à conformer le monde à notre théologie : ce n'est ni dans nos capacités, ni juste ; il ne s'agit pas de tenter de transformer le monde en royaume de Dieu, mais d'œuvrer pour la justice. Le christianisme a d'abord, pour la société, un rôle de critique des pouvoirs et des idéologies, qui ne peut être limité par une quelqconque dépendance de l'Etat. La situation actuelle doit être pour nous un appel à la vigilance. La fin des dictatures à l'Est ne doit pas être remplacée par une main-mise des religions, dont un nouveau concordat serait une première étape. Le constantinisme n'a toujours pas fini d'être un piège pour l'Eglise de Jésus-Christ...

Fabrice Lengronne
Responsable de la publication

A nos lecteurs

Ce n° 44 paraît avec passablement de retard, et nous vous prions de nous en excuser. Nous avions prévu de publier cette année deux numéros spéciaux : l'un consacré aux travaux du Congrès de Lausanne à Manille, en 1989 ; ce sera le n° 45, qui devrait sortir en janvier 1991 ; l'autre devait être consacré à la prédication. Ce projet consacré à la prédication n'est pas abandonné, mais seulement retardé : nous attendions des articles que nous n'avons pas tous eu à temps pour une publication immédiate. Nous continuons à travailler sur ce thème et nous espérons pouvoir y consacrer le n° 47 ou le n° 48. N'ayant pas les éléments de ce numéro spécial prédication, il nous a fallu bouleverser les prévisions de publication, ce qui explique le retard de la présente livraison. Nous tenterons dans les mois qui viennent de rattraper notre retard... Merci de votre compréhension.

Le Rédacteur,
responsable de la publication

Hokhma 44/1990, pp. 3-20

LES OISEAUX ET LES LIS

Lecture « écologique » de Matthieu 6,25-34.

Par Charles Lejeune
professeur de Nouveau Testament, Bruxelles

L'intégrité de la création est un thème qui de nos jours bénéficie, dans les milieux chrétiens, d'éclairages multiples. Notre contribution sera limitée à l'optique d'un professeur de Nouveau Testament, – ce que nous sommes –. Nous avons choisi une méthode très simple : lire et essayer de comprendre quelques paroles de Jésus rapportées dans ce que l'on nomme le « Sermon sur la Montagne », – mais les lire et essayer de les comprendre dans le contexte de l'urgence écologique de notre temps. Nous allons donc vous inviter à un petit exercice d'*exégèse contextuelle.*

Toutefois, puisque aucune exégèse n'est « innocente », précisons d'abord quatre préalables, c'est-à-dire quatre options qui conditionneront l'ensemble de notre démarche. Quand cela sera fait, nous ferons remarquer la structure du texte considéré, c'est-à-dire sa logique interne. Ensuite, nous proposerons quelques notes d'exégèse contextuelle. Enfin, nous risquerons une courte synthèse sous la forme de trois réflexions théologiques.

1. QUATRE PRÉALABLES

a. L'objet de notre attention

Penser (ou-repenser) l'éthique chrétienne en contexte écologique, ce à quoi nous invite le Conseil Œcuménique des Eglises, est une entreprise qui, par son énoncé même, comporte deux foyers : la référence chrétienne et le savoir écologique, et donc une double attention, en vue d'une mise en corrélation critique.

Il nous semble que les chrétiens n'ont aucune peine à porter leur attention vers le deuxième foyer, l'*écologie.* Ils sont, comme

quiconque, « bombardés » d'informations écologiques, souvent très alarmantes. Que les chrétiens puissent prendre en compte et relayer, voire même amplifier, les multiples constats écologiques qui nous parviennent par les médias, ainsi que les appels au changement social, économique et politique qu'ils comportent, est assurément une bonne chose.

Mais cela ne suffit pas. On peut s'attendre à ce que les chrétiens aient, en ce contexte, une parole spécifique à prononcer, c'est-à-dire qu'ils ne se bornent pas à répéter ce qui est dit abondamment par ailleurs. On peut s'attendre à ce que leur enracinement dans la tradition juive - chrétienne de l'Ancien et du Nouveau Testament les incite à porter sur les problèmes écologiques de nos sociétés un regard spécifique, qualifié par leur référence fondatrice.

Tel est notre premier préalable : nous avons, en ce domaine aussi, à « sonder les Ecritures. »

b. Bible et écologie

Il est vrai qu'une difficulté principielle surgit ici : le souci d'une préservation de la nature, de ses ressources et de ses rythmes, de ses énergies et de ses espèces, paraît largement étranger au monde agro-pastoral de la Bible. L'écologie, au sens moderne du mot, est propre aux sociétés industrielles, puisque ce sont elles qui, pour la première fois dans l'histoire du monde, mettent la nature en péril sur une grande échelle.

Pourtant nous ne croyons pas que ce constat de rupture de civilisation suffise à disqualifier le recours à la Bible. Car celle-ci n'ignore certainement pas les rapports entre l'homme et le reste de la création. Elle est même, à ce propos, singulièrement riche. En sorte que, même s'il doit faire l'objet d'une « transvaluation culturelle », le message biblique relatif aux relations entre l'homme et la nature n'a pas perdu toute pertinence pour notre monde. Telle est du moins notre seconde option, – que nous voudrions « tester » à l'occasion d'une lecture néo-testamentaire.

c. Péril d'une exégèse contextuelle

D'entrée de jeu, une exégèse qui s'annonce « contextuelle » s'expose au péril d'acclimater hâtivement et indûment un texte de l'antiquité au monde moderne.

Nous ne parlons plus seulement ici de l'écart historique et culturel entre le monde biblique et le nôtre, mais surtout de l'écart théologique. Il est en effet possible, et même probable, qu'en matière écologique le message biblique ne rencontre pas notre attente, voire

même qu'il nous indispose et nous inquiète, à moins qu'il n'aille jusqu'à nous « scandaliser ! »

Quand le cas se produit – et il se produit –, le risque est grand que nous nous comportions en « colonisateurs » de cette parole étrange et lointaine, c'est-à-dire que nous lui imposions nos idées, nos attentes et nos besoins. Mais alors nous n'y trouvons plus que ce que nous y avons importé et ce que nous savions déjà avant d'en prendre connaissance. Nous pratiquons, dans ce cas, une exégèse auto-justifiante.

Notre troisième option est que la parole du Nouveau Testament a *autorité* sur nous, qu'elle a raison « pour nous », – ce qui veut dire, au besoin, « contre nous. » Mais nous ne sommes nullement assurés d'avoir nous-même respecté cette option.

d. La crise écologique

La crise de l'environnement est en réalité une crise du « système vital » qui s'est peu à peu construit dans le monde industrialisé. Elle ne concerne donc pas seulement l'environnement naturel des hommes ; elle n'est pas seulement une crise de pollution croissante.

Car ces pollutions découlent des technologies d'exploitation et de commercialisation. Mais celles-ci, à leur tour, sont solidaires des progrès des sciences de la nature et des sciences de l'homme. Or, ces sciences ont été développées à partir de certains pôles d'intérêt, c'est-à-dire à partir d'options éthiques qui comportent que l'homme s'attache à certaines valeurs et à certains objectifs plutôt qu'à d'autres. Et donc des options anthropologiques se découvrent à l'arrière-plan des pluies acides, des constructions d'autoroutes ou du réchauffement des climats. Bref, la crise écologique est aussi une *crise des valeurs*. Elle déborde largement le seul domaine de la préservation de la nature[1].

S'il en est bien ainsi, quiconque professe quelque souci à l'égard de la nature devra considérer aussi les options de valeurs qui se trouvent à la source de son souci. C'est précisément à ce niveau « archéologique » que la foi chrétienne aurait, nous semble-t-il, un message à faire entendre.

---

[1] Cf. J. Moltmann, *Dieu dans la création*, Le Cerf, 1988, pp. 39-46.

Le texte que nous considérerons est le petit discours de Jésus relatif aux soucis, tel qu'il est présent en Mt 6,25-34 (nous ne considérerons pas le parallèle de Lc 12,22-31), ce petit discours très célèbre où Jésus évoque « les oiseaux du ciel » et « les lis des champs. » Il fait partie des quelques textes bibliques que les chrétiens soucieux d'écologie évoquent volontiers.

2. LECTURE ET STRUCTURE DE MT 6,25-34

a) Lecture

1) Dans l'économie générale du Sermon sur la Montagne, la péricope des « soucis » fait partie d'un ensemble qui inclut les trois péricopes précédentes :

6,19-21 : Les trésors
6,22-23 : L'œil
6,24 : Dieu ou Mamon.

Le thème de cet ensemble peut être exprimé approximativement ainsi : les choix relatifs aux biens de ce monde. Ensuite, figure la péricope qui va nous occuper : 6,25-34.

b) Structure

Avant de nous arrêter sur quelques-uns des motifs de cette péricope, voyons-en d'abord la structure[2]. Nous proposons d'y distinguer six séquences.

1) Le v. 25 constitue l'exhortation axiale, c'est-à-dire celle qui parcourt toute la suite du texte et en récapitule l'appel éthique.

2) Les v. 26-27 comportent l'exemple des oiseaux du ciel et l'application qui en est tirée.

3) Puis vient, aux v. 28-30, l'exemple des lis qui, lui aussi, se termine par une application.

4) Les v. 31-32 reprennent l'exhortation axiale, mais en y ajoutant deux nouveaux motifs : le comportement des païens (32a) ; l'omniscience de Dieu (32b)

5) Le v. 33 constitue sans doute la « pointe » de ce texte. Il inverse

---

[2] Celle que je propose pourrait aisément être affinée, mais, pour la suite, elle peut suffire. Au sujet de la structure de cette péricope, voir notamment les commentaires de Bonnard, p. 93, et de Hill, p. 144, ainsi que les H. D. Betz, *Essays on the Sermon on the Mount*, Fortress, Philadelphia, 1985, pp. 98-103.

l'exhortation axiale : au négatif « Ne vous inquiétez pas... », il substitue le positif « Cherchez... »

6) Enfin, le v. 34 reprend une dernière fois l'exhortation axiale et forme une sorte de conclusion.

3. QUELQUES NOTES D'EXÉGÈSE CONTEXTUELLE

Il est évidemment exclu que nous nous engagions dans une exégèse minutieuse et « technique » de notre texte dans le cadre de cet article. Nous nous bornerons à proposer quelques remarques, qui laisseront dans l'ombre plusieurs aspects de ce texte. Commençons par une remarque assez générale relative à sa réception dans notre temps.

a) Comment ce texte est-il reçu de nos jours ?

De manière un peu caricaturale, on peut dire que notre péricope fait l'objet, de nos jours, de deux réceptions nettement distinctes : certains l'évoquent avec enthousiasme comme *un des grands textes écologiques* de la Bible[3] ; mais d'autres, au contraire, ne sont pas loin de le considérer comme décidément *archaïque*, peu propre à éclairer les problèmes économiques et écologiques de notre temps.

Quelques mots sur chacune de ces veines.

1) C'est un fait que notre péricope est fréquemment citée et commentée par la littérature écologique chrétienne contemporaine. Pourquoi ? Qu'est-ce qui, dans ce texte, paraît en consonance avec nos préoccupations écologiques ? Principalement deux traits.

— D'abord *l'exhortation redoublée à considérer avec soin la nature*. Jésus apparaît ici comme quelqu'un qui dirige son attention et celle de ses disciples vers la nature, – qui éveille à l'observation de la nature.

Nous ne disons pas que ce motif est très profond, ni même qu'il se situe dans le droit fil du texte. Mais on ne peut oublier que le mouvement écologique des années 70 a pris son essor à partir du regard des naturalistes (professionnels ou amateurs !), inquiets et révoltés par les agressions contre les milieux naturels et leurs populations[4]. Les

---

[3] Voir par exemple S. Fernex, in *Foi et Vie* 1988/3-4, p. 87, B. Charbonneau, *Ibid.*, p. 133, A. Ganoczy *Théologie de la nature*, Desclée, 1988, pp. 52-53, W. A. Visser't Hooft, in *Foi et Vie* 1974/5-6, pp. 102-103.

[4] B. Charbonneau, « Quel avenir pour quelle écologie ? » in *Foi et Vie* 1988/3-4, pp. 130-132.

écologistes chrétiens ont volontiers perçu dans notre texte une sorte de « caution » de la part de Jésus.

— Ensuite, on a trouvé dans ce texte une *exhortation à la vie simple et frugale*, contre les gaspillages et les luxes alimentaires ou vestimentaires.

On doit aussi se souvenir de cette deuxième veine qui, très tôt, a alimenté le mouvement écologique : l'héritage de mai 68, c'est-à-dire la contestation de la société industrialisée de consommation et d'exploitation effrénée, de cette société qui ne peut poursuivre ses objectifs qu'au détriment du tiers monde et des ressources naturelles[5].

D'où le slogan : « Vivre autrement », vivre selon d'autres valeurs et projets[6]. C'est dans cette mouvance que les chrétiens se sont souvenus de Françoise d'Assise et de notre texte[7].

2) Mais ces lectures « consonantes » (peut-être aussi « récupératrices » ?) de notre texte ne sont pas les seules. D'autres lectures relèvent plutôt son « anachronisme. » Ici encore, soulignons deux traits de notre péricope qui inquiètent ou irritent. On peut relever que l'image de la *création* qui se dégage de ce texte est décidément « idyllique » : Dieu nourrit les oiseaux et habille les lis !

Bultmann déjà, observait : « N'est-ce pas aussi la lutte pour la vie et la destruction qui dominent dans le monde des plantes et des animaux ? N'y a-t-il pas des milliers de corbeaux et de moineaux qui meurent de faim ? [...] Cette foi en la providence ne relève-t-elle pas d'une naïveté enfantine ? [...] N'avons-nous pas là un exemple typique de la joie de vivre de l'oriental qui sait se contenter de peu ? »[8] Bref, notre péricope semble ignorer le problème du mal, de la violence et de la souffrance, dans la nature[9].

Le second trait consiste dans le refus des soucis et, corrélativement, l'appel à la confiance en Dieu. Peut-on aisément reprendre un tel message dans un monde où sévissent une pauvreté et une injustice multiples ? N'est-ce pas choquant ?

---

[5] B. Charbonneau, *art. cit.*, p. 135.

[6] Typiques notamment : C. Hunzinger, *Bambois, la vie verte*, Stock, 1973 ; Les enfants d'Aquarius, *Manuel de la vie pauvre*, Stock, 1974.

[7] W. A. Visser't Hooft, « Dionysos ou St François ? », in *Foi et Vie* 1974/5-6, pp. 176-188, L. Vischer et E. Kressmann, « A la recherche des temps nouveaux : un nouveau style de vie », in *Foi et Vie* 1977/2-3, pp. 130-144. Voir aussi A. M. Hunter, *Un idéal de vie, le Sermon sur la Montagne*, Le Cerf, Coll. Lire la Bible n° 44, 1976, p. 103.

[8] R. Bultmann : *Jésus*, Le Seuil, 1968, p. 143.

[9] On peut de même relever que l'image « théocentrique » de la nature procède d'une cosmologie archaïque, très éloignée de celle des temps modernes. *Cf.* F. W. Beare : *The Gospel according to Matthew*, Blackwell, Oxford, 1981, p. 187.

Jan Lambrecht relève ceci : [les lecteurs modernes] « sont quelque peu scandalisés des paroles de Jésus. Chez le commun des mortels, le souci de l'existence quotidienne, concrète, absorbe une grande partie du temps [...] L'appel de Jésus paraît trop facilement comme une invitation à une insouciance quelque peu infantile. La comparaison avec les oiseaux et les lis des champs, on la trouve plutôt inadéquate. L'oisiveté n'est tout de même pas une preuve de confiance. »[10]

Bref, un tel texte n'est-il pas *démobilisateur* ? Ne va-t-il pas nous détourner de l'avenir de la terre (donc de l'écologie !) et de la lutte pour la justice en faveur des défavorisés (donc de l'économie !)[11] ?

Un double regard, donc : enthousiaste et suspicieux. Nous ne serions pas surpris qu'il se retrouve parmi nous et peut-être même en chacun de nous. Mais l'important n'est pas tant de choisir son camp. Il suffisait que nous remarquions ceci : l'accueil de ce texte dans notre contexte est certainement possible, mais sans doute aussi malaisé.

b) L'inquiétude - *merimnaô*.

Le thème dominant de notre péricope est exprimé d'emblée : « *mè merimnate.* » Le verbe *merimnaô* reparaît à six reprises dans nos versets. Son champ sémantique couvre les significations suivantes : se soucier de, être inquiet à propos de, être anxieux, être tendu vers.

L'objet du souci est clairement indiqué : la nourriture (et la boisson) et le vêtement – mais dans quel sens ? Car nourriture et vêtement peuvent faire partie des biens nécessaires à la vie, mais également relever d'une quête d'opulence et de luxe... Notre texte ne permet pas de trancher nettement entre ces deux sens. L'illustration des oiseaux oriente dans la première direction : la nourriture qui permet de vivre. L'illustration des lis et de Salomon oriente plutôt dans la deuxième direction : le vêtement riche, ornement et non simple protection.

Il est prudent de ne pas cliver trop nettement ces deux significations. Au v. 32, « ces choses » (nourriture, boisson, vêtement) font partie des « besoins de la vie » : « Votre Père sait que vous en avez besoin. » Mais les besoins peuvent être majorés et nul n'ignore que les besoins du pauvre et les besoins du riche, en ces matières, soient loin de coïncider.

Il suffit qu'il s'agisse de « besoins » de la vie, même si le texte laisse ouvert un éventail de perceptions différenciées.

---

[10] J. Lambrecht, *Eh bien ! Moi je vous dis*, Le Cerf, Coll. Lectio Divina n° 125, 1986, p. 149.

[11] J. Lambrecht, *Ibid.*, p. 166-171.

La fin du v. 25 apparaît comme un argument *a fortiori* implicite : si Dieu a donné la vie et le corps, combien plus donnera-t-il ce qui permet de les préserver et de les entretenir. Nous sommes donc renvoyés au Dieu créateur, qui va apparaître plus nettement dans les deux illustrations qui suivent.

c) Regardez... Observez...

Les deux illustrations (oiseaux et lis) s'ouvrent par ces impératifs : *emblepsate*, regardez, fixez votre regard ; *katamathete*, observez, examinez, prêtez attention...

L'un et l'autre comportent cette signification : il y a quelque chose à voir, à observer. Autrement dit : la création n'est pas opaque, ni muette. Elle « fait signe » et l'homme est invité à capter ce signe. Mais, précisément, il doit y être invité, car il ne va pas de soi que l'homme capte ce signe... Il peut manquer d'attention au signe, ou encore diriger son attention ailleurs.

Or, quel est ce signe que produisent les oiseaux et les lis ? Ici, une méprise est possible. Car les oiseaux et les lis sont qualifiés par la non activité :

— Les oiseaux ne sèment pas, ne moissonnent pas, ne font pas des réserves de nourriture.

— Les lis ne peinent pas, ne filent pas.

Une lecture superficielle pourrait trouver ici une apologie du *non-travail*, c'est-à-dire de l'oisiveté, de la passivité, – comme si Jésus disait : attendez simplement que tout vous soit donné.

Mais ce serait une méprise ! Car le signe fourni par les oiseaux et les lis n'est pas celui-là. C'est que Dieu *prend soin* d'eux. Ce qu'il faut apprendre des oiseaux et des lis, par ailleurs incapables d'une activité prévisionnelle, c'est l'activité du Dieu Créateur : il nourrit les oiseaux, il habille l'herbe des champs.

En sorte que les oiseaux et les lis ne sont pas présentés comme des *modèles*, mais comme des *témoins*. Jésus ne dit pas : « faites comme eux ! », mais bien : « apprenez par eux qui est Dieu ! »

d) Les oiseaux (v. 26).

1) L'illustration des oiseaux concerne la nourriture. L'idée principale et que Dieu nourrit les oiseaux. Mais nous ne devons pas exagérer la naïveté de ce langage : Jésus ne veut évidemment pas enseigner que Dieu donne la becquée à chaque oiseau plusieurs fois par jour ! Si on peut dire que Dieu nourrit les oiseaux, c'est dans le sens que Dieu a pourvu à l'ordre de sa création, en sorte qu'aucune espèce animale (notamment les oiseaux) ne soit réduite à la famine. C'est donc

par le biais de ce que nous nommerions « la nature » que Dieu nourrit les oiseaux[12].

2) Il était traditionnel, dans le monde antique, de contraster les animaux et l'homme, pour accorder la prééminence à ce dernier. L'image de l'échelle des êtres, qui apparaît aussi dans Gn 1 et le Ps 8, exprimait cette idée[13].

Or cette idée est ici battue en brêche. L'homme de la civilisation – l'homme qui sème, moissonne et amasse dans des greniers - se trouve mis en question. Une critique implicite de la culture et de la civilisation apparaît dans notre texte. Car les oiseaux en sont restés à l'ordre créationnel évoqué en Gn 1,30 tandis que l'homme a constitué un ordre second, caractérisé par la prévision du futur, et donc le souci de lendemain. En termes plus modernes : des soucis et des besoins « artificiels » ont éloigné l'homme de l'ordre créationnel[14].

e) Les fleurs (v. 28).

Le mot grec *to krinon* peut s'appliquer à d'autres fleurs que les lis, mais ceci est peu important.

1) Ici, c'est la beauté, l'éclat (*doxa*) de la création qui est relevé, une beauté et un éclat qui surpassent ceux du roi majestueux que fut Salomon. L'illustration s'applique au domaine du vêtement et d'idée principale est que Dieu habille l'herbe des champs, pourtant fugace et vouée à la destruction.

Ici non plus, nous ne devons pas imputer au texte une naïveté qu'il ne comporte pas. Que Dieu vête les fleurs ne doit évidemment pas être entendu dans le sens où une petite fille habille sa poupée. Nous sommes à nouveau renvoyés à un *ordre créationnel* : Dieu fait en sorte que sa création comporte la beauté des fleurs. Tel est l'ordre de ce que nous nommons « la nature », c'est-à-dire l'auto-production, mais par mandat divin, de fleurs éclatantes.

2) Les anciens étaient attentifs au fait que le vêtement de l'homme était d'un autre ordre que celui des animaux et des plantes. Le vêtement humain n'est pas « naturel » ; il est en quelque sorte ajouté, il est de l'ordre de la culture et il implique le travail. Ceci apparaît nettement en Gn 3 : vêtement fourni par Dieu à Adam et Eve, après leur désobéissance, fait suite à leur nudité première. Il est une protection dans un monde désormais dévié. Et le vêtement est fait de peaux de bêtes (Gn 3,21), c'est-à-dire qu'il suppose le travail du chasseur, du

---

[12] Cf. H. D. Betz, *Ibid.*, p. 108.
[13] Cf. H. D. Betz, *Ibid.*, p. 108.
[14] Cf. H. D. Betz, *Ibid.*, p. 108-110.

tanneur et du tailleur. Mais c'est Dieu qui fait cela ! Donc Dieu pourvoit aux besoins de l'homme, non seulement par la nature, mais aussi par la *culture*. Il est vrai que celle-ci apparaît comme un ordre second, postérieur à la désobéissance, mais Dieu pourvoit aussi à cet ordre-là.

3) Du coup, la culture est à la fois relativisée (elle n'est pas « primordiale », elle ne relève pas du projet créateur initial) et valorisée (elle permet de pourvoir aux besoins de l'homme)[15].

Autrement dit : dans le monde de la chute, Dieu a « inventé » la culture, la civilisation. Celle-ci peut être critiquée - et elle l'est dans notre texte aussi bien que dans les premiers chapitres de la Genèse – mais elle ne peut être méprisée, car elle aussi relève d'un ordre du Créateur.

f) Les païens... et Dieu ! (v. 32).

1) Le v. 31 répète et détaille l'exhortation axiale : *mè oun merimnèsète* = ne soyez donc pas inquiets.

Le v. 32 ajoute deux motifs nouveaux : l'inquiétude au sujet de la nourriture, de la boisson et du vêtement est le fait du païens ; Votre Père céleste sait que vous avez besoin de ces choses.

L'allusion aux païens doit être entendue dans un sens large : les incrédules, les sans-Dieu, car de tels soucis ne sont évidemment pas absents en Israël. Quant à la mention du « connaître » (*oida*) de Dieu, elle doit être comprise au sens d'une bienveillance active, dans la ligne des deux illustrations qui précèdent : Dieu veille, Dieu pourvoit, ce qui va être répété au v. 33 : il donne « ces choses » dont vous avez besoin.

2) Le point fort de ce v. 32 réside dans la tension entre les deux motifs : les païens s'en soucient, mais Dieu aussi !

En sorte que le thème du souci ou de l'inquiétude peut apparaître sous *deux éclairages fondamentalement opposés* : il peut désigner un quête avide, une obsession qui envahit l'esprit et le cœur (ce qu'exprime le verbe *epizèteô* et le martèlement des questions au v. 31, mais aussi les besoins de l'existence dont Dieu prend soin. Or ces besoins ne sont nullement ignorés ou méprisés dans un sens ascétique. Au contraire, Dieu s'en soucie, Lui ! Et même plus : quelques versets plus haut, dans la prière qu'il enseigne aux siens, Jésus les invite à demander le pain (6,11).

3) Nous sommes donc au carrefour de trois axes de sens :

— les païens s'en soucient... et ils les cherchent avidement,
— Dieu s'en soucie... et il pourvoit,
— les disciples s'en soucient... et ils prient.

---

[15] Cf. H. D. Betz, *Ibid.*, p. 111-113.

C'est à ce carrefour que retentit l'exhortation : « *mè merimnèsète.* » Elle veut certainement fermer une porte, mais il est essentiel de bien voir laquelle. Ce n'est pas la porte des besoins vitaux et de l'attente qui s'y attache. C'est plutôt celle de la quête avide, de l'existence polarisée par les biens de ce monde. Une certaine anthropologie est présente dans notre texte, et nous devrons y revenir. Il suffit de noter ici que l'homme est caractérisé par son *zètein* (par ce vers quoi il est tendu). Or il est un *zètein* qui ferme et occulte le véritable *zètein*, celui dont va parler le v. 33.

g) Le véritable *zètein* (v. 33).

1) Le verbe *zèteô* signifie « chercher », « être tendu vers », « être polarisé », « être concentré sur ». Il désigne une orientation de toute la personne sur tel objet.

Notons que Jésus ne promeut pas une attitude quiétiste et passive. Face au *merimnein* et à l'*epizètein* des païens, il fait du disciple un « chercheur. » Ce qui est ici décisif, c'est l'objet de la recherche.

« Cherchez d'abord », *prôton*. Le texte veut-il simplement établir une priorité ? Une hiérarchie des soucis ? D'abord le Royaume, ensuite les autres biens ? Nous ne croyons pas que ce soit le sens de *prôton* ici, car la suite du verset parle des autres biens comme de « dons », non comme l'objet d'une recherche subalterne. En sorte que *prôton* a plutôt un sens emphatique : Cherchez avant tout ! Cherchez par dessus tout ! Soyez tout entiers dans une seule recherche !

2) L'objet de cette recherche est double : le royaume de Dieu et la justice de Dieu.

Le 1er objet (*è basileia*) se rapporte au thème majeur de la prédication eschatologique de Jésus, à savoir la proximité et l'intervention de Dieu par son Messie.

Le 2ème objet (*è dikaiosunè*) peut avoir deux significations distinctes, mais non dissociables : 1. eschatologique : l'intervention salvifique de Dieu (cf. 5,6) ; 2. éthique : la volonté de Dieu, – et donc le vécu nouveau qui est attendu des disciples (cf. 5,20).

Mais ces deux significations interfèrent, car le triomphe de la justice de Dieu se réalise déjà dans l'obéissance des disciples, dans leur « justice » qui, selon 5,20, doit dépasser celle des scribes et pharisiens. C'est pourquoi, dans le « Notre père », la quête du Royaume (« Que ton Royaume arrive ») est immédiatement suivie de la requête éthique (« Que ta volonté soit faite… »). Le Sermon sur la Montagne unit étroitement ces deux veines.

Dès lors, le *zètein* des disciples est à la fois de l'ordre de la prière et de l'ordre de l'action. Leur vie doit être polarisée par la venue du

Royaume et par une conduite « juste ». Or, dans le Sermon sur la Montagne, la conduite juste est fortement caractérisée par le souci du prochain (cf. les « antithèses »).

h) Le mal (v. 34).

A propos du verset terminal, qui a une forme sapientielle accusée, je me borne à relever ici : il tranche sur ce qui précède. L'existence quotidienne y est envisagée comme pénible : *è kakia autès*, littéralement : son mal, son affliction, sa souffrance. Lagrange et Chouraqui traduisent : « à chaque jour suffit son mal. »

De ce qui précède, on aurait pu déduire : la vie peut être belle et sereine, puisque Dieu pourvoit à nos besoins « matériels ». Or, ici, la vie est « peine » ; elle comprend la souffrance et le malheur. Nous sommes donc mis en garde contre un optimisme béat.

C'est bien dans la vie difficile et souffrante qu'il s'agit justement de s'attendre à Dieu et de ne pas se laisser dévoyer par les multiples séductions de Mamon. Mais, en sens inverse : les dons de Dieu ne transforment pas l'existence quotidienne en un paradis.

Nous arrêtons ici le petit exercice d' « exégèse contextuelle » annoncé. Terminons en proposant, de façon plus synthétique, trois courtes réflexions de « théologie écologique. »

4. TROIS RÉFLEXIONS DE « THÉOLOGIE ÉCOLOGIQUE »

L'expression « théologie écologique » est un raccourci pour désigner une théologie de la création et du salut en contexte écologique. Il est clair qu'une telle entreprise ne peut être élaborée sur la base d'un seul texte biblique. Mais un seul texte biblique, tel celui que nous avons parcouru, est apte à suggérer quelques-unes des pistes à parcourir. Je vous propose d'en évoquer trois.

a) Une compréhension de la nature

« Considérez les oiseaux du ciel… Observez les lis des champs… »

1) Par cette double exhortation, Jésus invite ses proches à porter le regard vers la création non humaine, animaux et plantes. Une telle invitation repose, nous l'avons vu, sur la conviction que la « nature » comporte un message que l'homme peut et doit percevoir. Elle n'est ni muette, ni opaque : elle rend témoignage à l'activité de son Créateur. Et

donc elle « fait signe » à l'homme, lequel est précisément exhorté à percevoir ce signe.

Cette conviction a de nombreuses racines dans l'Ancien Testament, et se retrouve ailleurs dans le Nouveau Testament[16]. Je me borne à vous rappeler trois exemples :

Psaume 19,2,5.

« les cieux racontent la gloire de Dieu,
Le firmament proclame l'œuvre de ses mains…
Leur harmonie éclate sur toute la terre
et leur langage jusqu'au bout du monde… » (TOB)

Sagesse 13,5

« La grandeur et la beauté des créatures conduisent par analogie (*analogôs*) à contempler leur Créateur. »

Romains 1,19-20.

« Ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux (= les hommes) manifeste : Dieu le leur a manifesté (*ephanerôsen*). En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles (éternelle puissance et divinité) sont visibles dans les œuvres pour l'intelligence. »

Nous sommes donc en présence d'un thème classique de la foi juive et chrétienne : la nature-création porte l'empreinte de son Créateur.

2) il est vrai que ce thème appelle des nuances. Son destin dans la théologie chrétienne nous avise amplement de sa maniabilité malaisée. J'en signale deux :

La première : quand l'homme considère la nature, il ne peut se borner à relever l'harmonie cosmique, la beauté des êtres et des choses. La nature comporte également *la violence, la souffrance et la mort*. D'ailleurs, le « Sermon sur la Montagne » ne limite pas son attention aux oiseaux et aux fleurs : il connaît les loups (7,15), les arbres stériles (7,16-19) et les tempêtes qui provoquent la ruine (7,24-27), c'est-à-dire les forces destructrices à l'œuvre dans la création bonne.

Mais ceci ne contredit pas notre thème : ceci nous invite plutôt à l'élargir, car Dieu se manifeste également dans les menaces naturelles, dans le déluge, dans l'orage, dans la sécheresse et la famine, etc. L'empreinte de Dieu que recèle la nature n'est pas univoque : elle parle aussi du Dieu Juge !

La deuxième nuance : le discernement du message transmis par la création ne va pas de soi. Aussi bien le livre de la Sagesse que l'Epître aux Romains révèlent même l'échec de ce discernement : il était possible… mais il n'a pas eu lieu ! Dans notre texte, Jésus invite

---

[16] Cf. Lejeune, *Pour une théologie de la nature*, pp. 318-321.

au discernement, indiquant par là que la compréhension de la nature comme « signe » n'est précisément pas « naturelle. » En outre, Jésus indique ce qu'il y a à discerner, car, ici aussi, on peut « voir sans voir » et « entendre sans entendre » (cf. Mt 13,13).

3) Cependant, en dépit de ces deux nuances, notre texte reste porteur d'une interpellation : *Comment regardons-nous la nature* ? Car, à ce niveau également, « si ton œil est malade, ton corps tout entier sera dans les ténèbres » (Mt 6,23).

Nous vivons dans un univers mental où le regard porté sur la nature fait gravement question. Le regard du *scientifique*, ou celui du *technicien*, ou encore celui du *producteur*, ne sont en tout cas ni les seuls possibles ni même les seuls « sérieux. » Place doit être faite pour un regard différent, non dominateur, non manipulateur, non utilitaire, un regard plus « ancien », voir même « *archaïque* », mais, à ce titre précisément, profondément constitutif de l'homme, et donc non congédiable. Un regard que l'on pourrait nommer « symbolique » pour indiquer sa capacité de percevoir, dans la nature, les traces d'une présence multiple et diffuse, à la fois consolante et inquiétante.

b) Une compréhension de l'homme

Le second thème théologique que je relève se rapporte à l'homme, à la fois à son être et à son projet. Notre texte est porteur d'une anthropologie implicite, que comporte principalement trois paramètres :

1) D'abord l'homme est qualifié par deux termes *psuchè* et *sôma* (v. 25), deux désignations classiques dans l'univers grec, mais qui avaient également cours dans le judaïsme, d'autant que celui-ci, à l'époque du Nouveau Testament, était fortement hellénisé. Aucun de ces deux termes n'est facile à traduire. La traduction « vie » et « corps » est un peu courte.

La *psuchè*, c'est la vie, en effet, mais pas dans le sens biologique. C'est plutôt l'intériorité vitale, en premier lieu le souffle mystérieux qui est donné à l'homme et, par extension, sa personne, son être profond. Le sens de « âme » n'est jamais très loin. La *psuchè*, c'est quelque chose comme la vitalité mystérieuse de l'homme.

Quant au *sôma*, il désigne bien le corps, mais pas au sens banalement physique. C'est aussi la personne humaine, considérée cette fois dans son extériorité, sa faculté d'action et de communication dans le monde.

Le sens du v. 25 est à peu près le suivant : *ne réduisez pas l'homme*, dans son intériorité vitale et son extériorité active, *à la*

nourriture et au vêtement. Ne banalisez pas l'homme. L'homme est plus que ses besoins physiques.

2) Mais le second paramètre consiste à qualifier l'homme comme un « être de besoin » : « Votre Père sait que vous avez besoin de ces choses » (v. 32). Or « ces choses », ce sont la nourriture et le vêtement. Ce second paramètre fait implicitement front à un second malentendu, l'inverse du premier ; on pourrait dire : le malentendu de la « spiritualisation » ou de la « désincarnation. » Jésus n'invite pas à une existence ascétique de renoncement, ni à l'oubli de l'épaisseur charnelle et terrienne de l'humain. Au contraire, il enseigne que Dieu lui-même se soucie de ces besoins et il exhorte les siens à prier pour le pain.

Que l'homme soit, comme les autres créatures, un être de besoin signifie qu'il est *dépendant* de son milieu naturel pour se nourrir et se vêtir, et, ultimément, de l'ordre du Créateur qui a instauré et qui maintient cet ordre naturel.

Notre texte opère, au niveau des besoin, une « transvaluation » : d'objets d'inquiétude et de souci, la nourriture et le vêtement deviennent objets de la prière et de la reconnaissance pour les dons reçus. Ils sont référés à la quête principale du disciple, celle du Royaume et de la justice. Ils ne peuvent supplanter cette quête, mais cette quête ne les disqualifie pas : elle les englobe, donc ils s'y inscrivent.

3) Enfin, le troisième paramètre réside en ceci que l'homme est compris à partir de ce vers quoi il tend et de ce à quoi il se dévoue. Il est compris dans les catégories du *merimnaô* et du *zètein*, c'est-à-dire comme un être « tendu vers » quelque chose.

Dans les trois *logia* qui précèdent notre texte, c'était déjà le cas. L'homme y était perçu comme l'auteur d'un *thèsaurizô* (v. 19-21) : il amasse, il donne attention et valeur à certaines choses. Aux v. 22-23, il était compris comme un regard, un « œil », c'est-à-dire à nouveau comme quelqu'un qui prête attention à certains objets. Et, au v. 24, il était compris en termes de service, de dévouement, de don de soi (*douleuô*).

Et, chaque fois, la même question se pose : vers quoi l'homme est-il tendu ? Quel est l'objet de son affection et de sa recherche ? Autrement dit : l'homme vaut par ce qui le polarise et le mobilise.

4) Ces trois paramètres de l'homme ont certainement une « résonance écologique », que nous percevons sans peine. Bien sûr, ces trois paramètres reçoivent des significations différentes selon qu'on les réfère à une société de surconsommation ou aux peuples laminés par la faim. En tout cas, ils comportent un impérieux questionnement de notre

échelle de valeurs, car nous ne pouvons plus ignorer que les options valorielles placées sous l'égide de Mamon se révèlent, à échéance courte, ruineuses pour nos sociétés et notre biotope.

La parole de Jésus invite certainement les siens à la *résistance*.

c) une compréhension de Dieu

1) Une des originalités notables de notre texte consiste à unir la prédication du Royaume, et de la justice nouvelle qui en découle, à la foi au Dieu Créateur. On sait que le thème du Royaume exprime, de façon condensée, la nouveauté eschatologique qui apparaît avec Jésus. La parole et l'action de Jésus sont présentées par les Synoptiques comme coextensives de l'annonce du Royaume désormais tout proche. Il est d'autant plus intéressant de relever que, dans ce contexte à prédominance sotériologique et éthique, la foi au Dieu Créateur ne disparaît pas. Notre texte est un témoin important de la rémanence du Dieu Créateur dans la prédication du Royaume de Jésus.

A ce propos, nous voudrions formuler quatre observations.

2) La 1ère : le thème du Dieu Créateur est compris, non comme celui d'un producteur d'êtres ni comme celui de la cause première de tout ce qui existe, mais plutôt comme l'affirmation d'une présence active et bienveillante de Dieu à sa création, ou si l'on veut, sous la forme d'une *creatio continua*[17].

Dieu est celui qui procure nourriture et vêtements aussi bien aux oiseaux et aux plantes qu'aux hommes. Un peu plus haut, dans le « Sermon sur la Montagne », dans la 6ème antithèse, il est dit de même que Dieu « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes » (5,45).

En sorte que le Dieu proche des disciples (« Votre Père qui est dans les cieux ») est en même temps le Père de tous les hommes, et aussi le Père des animaux et des plantes, c'est-à-dire de toute la nature. Il est le *Père cosmique*, ce qui apparaît dans le soin qu'il prend constamment de ses créatures.

3) D'où notre 2ème observation. Selon le « Sermon sur la Montagne », la création non humaine, l'humanité et les disciples relèvent de la même bienveillance divine. C'est-à-dire qu'à ce niveau au moins ils sont apparents, ils sont unis dans une confraternité universelle sous la bienveillance du Dieu Créateur, qui se comporte comme le Père de tous.

Ici peut s'esquisser une *théologie de la création non humaine* dont on trouverait d'importantes amorces chez François d'Assise, Albert Schweitzer ou Pierre Teilhard de Chardin.

---

[17] Sur ce thème, cf. Moltmann, *op. cit.*, pp. 269-271.

En tout cas, le discours relatif au Dieu Créateur et Sauveur ne peut être exclusivement anthropocentrique. Il doit se révéler apte à prendre en compte ces « proches » non humains que sont les autres vivants, et leur biotope terrestre et leur horizon cosmique. C'est dans cette ligne que l'apôtre Paul parlera d'une espérance de la création entière (Rm 8,18-25).

4) 3ème observation : l'évocation du Dieu Créateur prend place, dans notre texte, dans le cadre d'une exhortation adressée aux disciples. En sorte qu'elle n'a pas l'aspect d'une révélation destinée à alimenter la connaissance des disciples, mais bien celui d'un appel éthique. Le disciple est interpelé et son comportement quotidien est mis en cause, son amour des trésors fugaces, son regard, son service du « Mamon » et sa quête avide des biens de ce monde. Le rappel du Dieu Créateur a pour fonction d'appeler au choix existentiel : puisque Dieu agit de telle façon, voici comment vous devez vous comporter !

Ce n'est pas à la louange que les disciples sont invités. Ce n'est pas non plus à s'abandonner passivement à la « douce Providence », c'est à choisir, à élire et à réprouver, à dire oui et à dire non, concrètement, au plan de leur vécu.

5) Enfin, 4ème observation, en forme d'interrogation : Comment pouvons-nous comprendre aujourd'hui, dans notre crise écologique, que Dieu prend soin de sa création ? Est-ce que nous ne sommes pas plutôt incités à penser qu'il l'abandonne et la livre au pouvoir destructeur des hommes ? La crise écologique de notre temps n'est-elle pas de nature à raviver parmi nous la « théologie de la mort de Dieu » ? Il nous semble que la réponse à ce type de question se noue à la croisée de quatre axes de signification.

Le 1er, que nous répètons : le thème du Dieu Créateur qui nourrit les oiseaux et habille les fleurs ne doit pas faire l'objet d'une inflation de naïveté. Il ne suppose pas un monde idyllique où tous les êtres trouveraient leur compte. Que la nature comporte la violence, la souffrance et la mort n'est nullement ignoré par la Bible, ni par le « Sermon sur la Montagne. »

Le 2ème : Jésus a effectivement vu dans les oiseaux et les fleurs de Galilée des signes de l'activité bienveillante de Dieu, de sa « création continue. » Ces signes, nous les avons encore sous les yeux. Mais rien ne nous interdit d'en percevoir d'autres. Ainsi, par exemple : l'énergie nucléaire militaire accumulée sur notre petite terre suffirait pour la détruire vingt fois ! Mais nous sommes encore là aujourd'hui[18]. Autre exemple : là où la pollution et le saccage sont contenus (cela

18 Cf. *Foi et Vie* 1938/3-4, p. 89.

arrive, ici ou là...), la nature reste porteuse d'une énergie compensatoire et d'une force de vie qui n'ont pas cessé de renaître. Enfin, dernier exemple : n'est-ce pas au travers de la conscience écologique qui se manifeste et grandit de nos jours que Dieu prend soin de sa création ? Bref, on ne pourrait nullement affirmer que notre monde serait désormais vide de signes que relevait Jésus.

Le 3ème axe de signification : hélas, les contre-signes, les signes de la destruction, sont au moins aussi nombreux, en sorte que, à vues humaines, notre sursis est court. La foi du Dieu Créateur et en la Providence divine ne pourrait en aucune cas devenir pour nous un oreiller de paresse. Nous avons vu qu'au contraire, elle constituait l'homme (en 1er lieu, le disciple) responsable de ses choix. On ne pourrait pas exclure que le Dieu Créateur et Sauveur nous laisse détruire notre terre et devenir, dans notre entreprise prométhéenne, les instruments du « jugement dernier. »[19] Nous qui avons si souvent parlé de cette apocalypse cosmique et finale, nous ne pourrions pas exclure qu'elle se déroule autrement que prévu.

Enfin, et 4ème axe. Même si nous devons bien considérer cette possibilité que les forces nihilistes provoquent notre fin, – même si quelque super Auschwitz, quelque super Hiroshima ou quelque super Tchernobyl peuvent réellement être redoutés – il nous reste permis d'« espérer contre toute espérance » (Rm 4,18) parce que Pâques a eu lieu, qui nous assure que les forces nihilistes ne disposent pas du pouvoir ultime, et donc que le Créateur ne se laisse pas déposséder de sa création. C'est pourquoi, même « livrée au pouvoir du néant », la création « garde l'espérance » (Rm 8,20)[20].

Mais cela, il est vrai, ce ne sont plus les oiseaux et les fleurs qui nous le disent : c'est le vendredi saint et le matin de Pâques.

---

[19] Cf. G. R. Taylor, *Le jugement dernier*, Calmann-Lévy, 1970 ; Club de Rome, *Quelles limites ?*, Le Seuil, 1974, p. 182 ; A. Ganoczy, *op. cit.*, pp. 39-40 ; Moltmann, *op. cit.*, pp. 127-129.
[20] Cf. Moltmann, *op. cit.*, pp. 127-129.

Hokhma 44/1990, pp. 21-64

AUTOUR DU MINISTÈRE FÉMININ

Dossier

Le ministère féminin fait couler beaucoup d'encre et beaucoup de salive parmi les théologiens de toutes tendances. Longuement débattu au sein de l'Eglise anglicane, c'est son acceptation qui a mis un terme au projet de réunification entre l'Eglise d'Angleterre et le Vatican. Dans les dialogues inter-Eglises, c'est une des pierres d'achoppement principales. Dans bon nombres de nos Eglises, le sujet est d'actualité. Le dossier que nous avons préparé ne prétend pas faire le tour de la question, ni trancher le débat. Ce sont trois contributions qui apportent divers éclairages sur la question. Anne-Laure Danet montre par l'exégèse la portée et les limites du texte, ô combien invoqué dans ce débat, d'I Tm 2,8-15. Frédéric de Coninck présente l'apport de la sociologie et de la psychologie dans ce débat, notamment dans le rapport à la parole de l'homme et de la femme. Jean-Jacques Beljean aborde la question du ministère féminin dans le dialogue œcuménique au travers du livre du P. Christian Duquoc « La femme, le clerc et le laïc. »

La question nous paraît suffisamment importante pour que l'on s'y arrête. Les pistes qui se dégagent de ces articles sont insuffisantes pour prendre position, mais elles doivent nous permettre de continuer à réfléchir sur la question, sans rester prisonniers des habitudes, ni tributaires de la mode.

Amis lecteurs,

Nous souhaitons apporter notre pierre à la reconstruction à l'Est. Pour cela, nous proposons d'abonner les bibliothèques et les facultés de théologie à Hokhma. Nous les avons recensé dans l'ensemble des pays de l'Est. Nous leur offrons un abonnement au tarif réduit, soit 25 FS ou 70 FF ou 460 FB par an.

Vous pouvez contribuer à cet effort en parrainant une ou plusieurs bibliothèques théologiques. Nous donnerons la priorité aux bibliothèques des facultés ou des pays que vous nous indiquerez, l'objectif étant de les abonner toutes. Pour nous aider dans cet effort, envoyez-nous votre chèque ou votre virement à l'adresse *Hokhma* de votre pays (voir en 3e page de couverture), en précisant vos préférences et la mention « *Pays de l'Est* ».

Nous souhaiterions d'autre part abonner des étudiants ou des responsables d'église (pasteurs, anciens, prêtres) de ces pays à la revue, dans la mesure où leur connaissance du français est suffisante pour profiter des articles. Nous avons besoin pour cela de leurs noms et adresses, ainsi que d'un parrainage financier. Vous pouvez nous fournir les adresses ou les parrainages, ou les deux, en précisant la mention « *Responsables Est* ».

Pour votre participation et votre soutien, tous nos remerciements.

Le Conseil *Hokhma*.

Nom :
Prénom :
Adresse :

❑ Je souhaite soutenir l'opération « *bibliothèques et facultés de l'Est* » et je joins ....FF/FS/FB[1] pour abonner en priorité :
....

❑ Je souhaite soutenir l'opération « Responsables Est » et je joins ....FF/FS/FB[1] pour abonner des étudiants en théologie ou des responsables des Eglises de l'Est.

❍ Je joins une liste d'adresses.

❍ Je ne joins pas d'adresses, disposez de l'argent pour les adresses que vous avez.

❑ Je ne peux soutenir financièrement l'opération «Responsables Est », mais je joins une liste d'adresses de responsables ou étudiants en théologie francophones dans les pays de l'Est.

1. Rayer les mentions inutiles.

Hokhma 44/1990, pp. 23-44

I TIMOTHÉE 2,8-15
ET
LE MINISTERE PASTORAL FÉMININ

Par Anne-Laure Danet
Pasteur de l'Eglise Réformée de France
Alençon

La question du ministère pastoral féminin, largement d'actualité dans certains milieux, met en cause principalement trois textes du Nouveau Testament : I Co 11,2-16 ; I Co 14,34-40 ; I Tm 2,8-15. Si ce sujet concerne les femmes, leur place et leur rôle dans l'Eglise, il concerne autant chaque croyant, en tant que membre du corps du Christ, appelé à répondre à la vocation que Dieu lui adresse et aussi à reconnaître les dons que Dieu accorde aux autres.

Nous avons choisi d'étudier le texte d'I Tm 2,8-15 pour plusieurs raisons : il est source de désaccords profonds parmi les commentateurs de différentes ou même tendances théologiques ; l'intérêt d'une telle étude n'en est alors que plus vif ; il n'a fait, l'objet, curieusement, que de peu d'études détaillées ; enfin, quoique fort discuté exégétiquement, il a été utilisé comme « texte-preuve » contre le ministère pastoral féminin.

I REMARQUES HERMENEUTIQUES

L'Ecriture, parole de Dieu et parole d'hommes, témoigne toujours d'une tension dont l'exégète doit rendre compte.

Parole de Dieu, elle est un moyen par lequel Dieu nous parle, nous atteint, nous touche. C'est donc dans une attitude de foi, de confiance et de respect que nous la lisons.

Parole d'hommes, elle concerne l'histoire humaine dans des contextes précis, dans des temps et des situations donnés. Une lecture attentive aux situations historiques est donc indispensable.

C'est pourquoi, il est nécessaire de ne pas mettre toutes les données de l'Ecriture au même niveau. Aussi, deux écueils sont à éviter :

1. Accentuer l'aspect « parole d'hommes » au détriment de l'aspect « parole de Dieu. »

Il s'agit alors d'opérer un tri ou d'établir un Canon dans le Canon. Les tenants de cette approche sélective considèrent que certains auteurs bibliques n'ont pas épuré en eux tout ce qui reste du « vieil homme » : aussi interprètent-ils en fonction de leur culture, mentalité... [1] Ainsi, concernant le passage d'I Tm 2,8-15 : soit Paul se contredit et fait surgir ce qui lui reste du « vieil homme », cédant aux tendances culturelles et sociales de sont temps ; soit Paul n'est pas l'auteur des Epîtres Pastorales. Notre passage serait alors d'un auteur ou d'un disciple de Paul resté légaliste, durcissant le patriarcat ambiant. Ce texte témoigne alors d'une évolution de la situation historique des communautés pauliniennes, et ne nous renseigne pas sur les opinions théologiques de l'Apôtre.

2. Considérer l'ensemble des textes comme normatifs, faisant de l'Ecriture non une parole vivante mais un recueil d'articles de code, au nom de l'inspiration et de l'autorité de l'Ecriture. Dans ce cas, les données bibliques sont valables pour tous les temps et tous les lieux, indépendamment du contexte historique au sein duquel les textes ont vu le jour.

Comment rendre compte alors de cette tension « parole de Dieu – parole d'hommes » ? Quel est le fil directeur de cette « voie moyenne » ?

Les situations historiques ou le contexte étant variables, ne s'agit-il pas avant tout de chercher dans les textes de quelle réalité il est question ? En effet, nos préoccupations ne sont pas forcément celles des premiers siècles. Elles n'ont donc pas toujours d'écho directement dans l'Ecriture. Dans cette perspective, la question du ministère pastoral féminin est-elle biblique ?

Aussi, chercher de quelle réalité il s'agit dans un passage de l'Ecriture, c'est pouvoir établir comment, à partir de cette réalité, chacun peut vivre, là où il est, la nouvelle relation en Christ. Le fil directeur n'est donc pas le binôme « culturel – transculturel », mais est celui, plus radical et plus exigent de la communion en Christ (I Co 1,9). Jésus-Christ seul fondement (I Co 3,11) est « extérieur » aux Ecritures, mais « réciproquement, il n'est pas reconnaissable sans elles et leur témoignage[2] »[3].

---

[1] F. Florentin-Smyth, « Ce que la Bible ne dit pas de la femme », *Etudes théologiques et religieuses*, vol. 40/2, 1965, pp. 76-89.

[2] J. Ansaldi, *Le nouage boroméen de la Théologie*, cours donné à l'I.P.T., Montpellier, 1987, p. 107.

II ÉTUDE DU CONTEXTE

A. La situation de la femme dans les sociétés juive et gréco-romaine.

1. Dans la société juive

1.1. Dans l'Israël ancien[4]

La femme, dans cette société patriarcale, assume, sous l'autorité du père, du mari ou du parent le plus proche, les rôles domestiques et celui de mère. Hors de la maison, la femme est pratiquement inexistante. Toutefois, l'Ancien Testament présente quelques femmes qui sont sorties de ce cadre, mais qui apparaissent plutôt comme des exceptions : Déborah (Jg 4-5), Miriam (Nb 12,1-15), Huldah (2 R 22,14), Salomé Alexandra, reine hasmonéenne de 76 à 67 avant Jésus-Christ.

Les explications rationnelles concernant cette situation n'ont pas manqué : la femme est responsable de la malédiction de Dieu sur l'humanité à cause du rôle d'Eve dans la Genèse 3 [5] (Midrash Rabbah 18,4 ; Siracide 25,24) ; la femme est considérée comme la tentatrice à cause de sa sexualité (cet argument n'étant pas un motif de l'Ancien Testament, est probablement une intrusion hellénistique dans la pensée juive, *cf*. I Hénoch 6,1-8, La vie d'Adam et Eve 3, etc.).

1.2. Au premier siècle[6]

Cette situation s'accentue et se durcit. En effet, être anonyme hors de chez elle (même s'il y a des exceptions, en particulier dans les milieux populaires et à la campagne), la femme est surtout cantonnée à des rôles domestiques, considérée dans le domaine conjugal comme procréatrice et servante de son mari. Quant à la vie religieuse, la femme est aussi du côté des enfants et des esclaves.

La femme n'est donc pas au Ier siècle, dans la société juive, considérée comme un être responsable et adulte, égale de l'homme.

---

[3] La question d'auteur, dans cette perspective, est pour nous relativisée. Nous ne la traiterons donc pas et nous considérerons méthodologiquement Paul comme l'auteur de ces Epîtres.

[4] L. Swidler, *Women in judaïsm, the status of women in formative judaïsm*, Metuchen, The Scarecrow Press Inc, 1976.

[5] Inversement, un certain nombre de textes ne mentionne qu'Adam comme responsable : Siracide 15,14 ; IV Esdras 3,7 ; 8,21-22 ; II Baruch 23,4 ; 48,42-43, etc.

[6] J. Jeremias, « La situation sociale de la femme », in *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967, pp. 471-492.

2. Dans la société gréco-romaine

2.1. Pendant la période ancienne[7]

La situation de la femme est peu différente de celle de la femme dans la société juive. Toutefois à Rome s'amorce une certaine émancipation de la femme : celle-ci prend quelques responsabilités dans la vie publique.

2.2. Au premier siècle[8]

L'influence de Rome se fait sentir en Grèce et en Asie mineure. Le mélange des cultures, l'influence croissante de certaines reines et femmes nobles, ont permis un réel mouvement d'émancipation de la femme dans la vie publique. Cependant, ce mouvement touche uniquement certaines femmes de la classe aristocratique, l'idéal féminin reste la vie domestique (avoir et élever des enfants, bien tenir sa maison).

Dans la vie religieuse[9], les femmes peuvent, dans certains cultes, jouer un grand rôle (prêtresses et « leaders »). A Ephèse, par exemple, le grand temple d'Artémis (*cf.* Ac 19,28) accueillait un nombre important de femmes prêtresses. La vénération pour cette divinité féminine élevait, d'une certaine façon le statut de la femme. En tout cas, elle encourageait celle-ci à revendiquer ses droits et sa place.

Ainsi, sur le plan des pratiques et des convenances, un mouvement d'émancipation existe bien, mais il reste le privilège de quelques-unes et se trouve donc bien délimité.

B. Le contexte et la perspective des lettres à Timothée

1. Dans quels buts ces Epîtres ont-elles été écrites ?

1.1. Timothée est resté à Ephèse pour lutter contre les faux-docteurs (I Tm 1,3). C'est ce motif même qui est là l'origine de la lettre et qui en constitue le but. La menace des faux-docteurs est un souci qui traverse l'ensemble des deux lettres : ils ont provoqué des troubles dans la communauté et égaré certains (*cf.* I Tm 4,1 ; 6,21 ; II Tm 1,15 ; 2,18 ; 3,5-7 ; 4,3-4), d'où l'urgence de ces Epîtres face à la gravité de la situation.

1.2. Le peuple de Dieu doit savoir comment se conduire dans la maison de Dieu (I Tm 3,15).

---

[7] R. N. Longenecker, *Women, Authority and the Bible*, A. Mickelsen éd., Downers Grove : IVP, 1986.

[8] L. Swidler, *op. cit.*, p. 21 ss.

[9] C. Spicq, *Saint Paul, Les Epîtres Pastorales* (Etudes Bibliques), Paris, Gabalda, 1969, p. 399.

Considérant que ces lettres sont adressées à l'Eglise d'Ephèse par l'intermédiaire de Timothée et compte-tenu du contexte (la lutte contre les faux-docteurs), nous reprenons la proposition de G. D. Fee[10] : le sujet du verbe à l'infinitif *anastrephesthai* – se conduire – n'étant pas clairement défini, peut être compris au sens large : « comment doit se conduire le peuple de Dieu » plutôt qu'au sens strict se rapportant uniquement à Timothée.

1.3. Les chapitres 2 et 3 apparaissent du coup comme un « contre-enseignement donné en fonction des mœurs et du comportement des faux-docteurs.[11] »

1.4. Les lettres sont adressées à toute l'Eglise.

Si on admet que la prédiction d'Actes 20,30 s'est déjà réalisée (l'Eglise d'Ephèse avait des anciens : Ac 20,13-38 ; I Tm 5,17), ces lettres, adressées à toute l'Eglise, prennent alors une grande importance. Si Timothée en est l'intermédiaire, c'est parce qu'il s'agit à la fois de l'encourager dans cette difficile mission et de le mandater devant l'Eglise. L'objectif est, non pas d'établir des normes ou de donner un mode d'emploi pour l'organisation de l'Eglise, mais de corriger des erreurs et des abus.

2. Dans ce contexte d'hérésie, quel est le fil directeur de ces deux Epîtres ?

2.1. un noyau central : la foi (*pistis*) et l'amour (*agapè*) dans l'union en Christ.

Le thème de l'amour (*agapè*), don de Dieu manifesté en Jésus-Christ pour le salut des pécheurs, est présent comme une sorte de recentrage au début de chaque lettre : I Tm 1,5 ; 1,14-15 ; 2,5-6 ; II Tm 1,9-10. Cet amour de Dieu n'est saisissable que par la foi (*pistis*) : I Tm 1,5 ; 1,16 ; 3,16. Cette foi est elle-même don de Dieu : I Tm 1,14 ; II Tm 1,7.

2.2. Autour de ce noyau central, gravitent plusieurs éléments qui prennent tout leur poids dans la lutte contre les faux-docteurs : * un cœur pur (I Tm 1,5 ; 5,22 ; II Tm 2,22), une bonne conscience (I Tm 1,5 ; 3,9 ; II Tm 1,3), une foi sincère (I Tm 1,5 ; II Tm 1,5) ; ** l'appel à rechercher et à rester attaché à Dieu, à garder la foi (I Tm 1,19 ; 2,2 ; 3,9 ; 4,7 ; 6,11 ; 6,20 ; II Tm 1,14 ; 3,14 ; 4,8) ;

---

[10] G. D. Fee, « L'organisation de l'Eglise dans les Epîtres Pastorales. Quelle herméneutique pour des écrits de circonstances ? », *Hokhma* 36, 1987, p. 25.

[11] G. D. Fee, *op. cit.*, p. 25.

*** proclamer cet amour de Dieu et enseigner ce qui concerne la foi et la vérité (I Tm 1,11 ; 1,15 ; 2,7 ; 3,13 ; 4,6 ; II Tm 1,1 ; 1,8 ; 2,2 ; 4,2 ; 4,5) ; **** vivre dans cette relation d'amour par la foi en Christ, voilà ce qui est agréable à Dieu (I Tm 2,3 ; 5,4).

2.3. Dans ce cadre général, plusieurs situations concrètes sont abordées.

En effet, puisqu'il s'agit de corriger erreurs et abus pour amener les croyants à vivre dans cette union à Christ, des situations précises de troubles et de désordre sont examinées ; le passage d'I Tm 2,8-15 en est un exemple.

3. Quelle est la situation visée par le texte d'I Tm 2,8-15 ?

3.1. N'est-ce pas la vie chrétienne dans son ensemble (foyer, communauté, société, etc.) ?

Si le fil directeur des deux Epîtres est bien d'amener et d'encourager les croyants d'Ephèse à recentrer leur foi sur Jésus-Christ, à vivre dans cette relation vraie et vivante avec Dieu, il s'agit alors de veiller à la manière d'être et de vivre des chrétiens, dans tous les domaines, dont le culte, le foyer, la vie sociale, etc.

3.2. Le contexte immédiat suggère cette perspective :

— la péricope précédente (I Tm 2,1-7)[12] accentue le thème de l'universalité : la nécessité de prier pour tous les hommes correspond à l'offre de salut pour tous les hommes. Cette attitude positive met en évidence le rôle de l'Eglise dans le monde : l'Eglise est envoyée pour que le monde croie. Ainsi l'ordre de prier rejoint celui d'aimer. L'Eglise ne doit en aucune manière faire obstacle à l'annonce de l'Evangile.

— la péricope suivante (I Tm 3,1-13) concerne des personnes désirant exercer ou exerçant des fonctions particulières dans l'Eglise (*episcopos* – évêque, ancien – I Tm 3,1 et *diakonos* – diacre - I Tm 3,8) : tous les domaines de la vie chrétienne sont abordés (le foyer I Tm 3,2.4.12 ; la communauté 3,2.5.6.13 ; la société 3,2.3.7.8. ; etc.).

---

[12] Nous considérons que notre passage commence au verset 8, pour trois raisons : la particule *oun* (donc, alors, en fait, de la sorte) au v. 8, qui assure le lien avec la péricope précédente, indique que Paul passe à un autre plan : ce qu'il vient de dire (la prière agréable à Dieu) implique certaines conséquences ; l'adverbe *hôsautôs* – de la même manière – lie le v. 8 au v. 9 ; à partir du v. 8 et jusqu'au v. 15, le ton de Paul change par rapport à ce qui précède, avec l'introduction des verbes *boulomai* (v. 8) et *ouk epitrepô* (v. 12).

3.3. Notre texte, dans ce cadre large de la vie chrétienne, vise tout particulièrement des chrétiennes d'Ephèse. Celles-ci, par leurs attitudes (2,9) et leurs discours (2,11-12) troublent la communauté, elles créent alors un obstacle à l'annonce de l'Evangile.

4. De quel type d'hérésie s'agit-il ?

4.1. Les propos et les comportements de ces femmes ne sont vraisemblablement pas sans lien avec les hérésies propagées. Toutefois, il est difficile d'établir avec précision de quel type d'hérésie il est question. Certains éléments annoncent des hérésies gnostiques du IIe siècle (I Tm 1,4 ; 4,7 ; II Tm 4,4)[13]. D'autres seraient issues d'un judaïsme hétérodoxe (I Tm 1,7.9 ; 4,3 ; II Tm 2,18)[14]. En tout cas, certains de ces faux-docteurs s'adonnent à de vains discours et à de folles spéculations engendrant des disputes et la ruine de ceux qui écoutent (I Tm 1,4 ; 6,20 , II Tm 2,14 ; 2,23). Ils se sont détournés de la foi (I Tm 1,6 ; 6,20-21). Leur technique est d'aller de maison en maison (II Tm 3,6).

4.2. Qui sont ces faux-docteurs ?

Ils sont certainement dans l'Eglise (il n'y a en effet aucune allusion à de faux-docteurs venant de l'extérieur) ; si la prédiction d'Actes 20,30 s'est réalisée, il peut s'agir d'anciens, dont le devoir est d'enseigner (I Tm 3,1-7 ; 5,17), ce qu'ils font probablement (I Tm 1,3), mais ils se sont égarés dans la foi (I Tm 1,6 ; 1,19 ; 6,3).

4.3. Quel rapport ont ces femmes d'Ephèse avec les hérésies et de quelle manière y sont-elles impliquées ?

Les faux-docteurs ont une grande influence sur certaines femmes (II Tm 3,6-7) et peut-être en particulier les jeunes veuves (I Tm 5,11-15 ; II Tm 3,6-7). Elles propagent ces faux enseignements en allant de maison en maison (I Tm 4,7 ; 5,13). « Elles parlent à tort et à travers. »[15] Ces femmes sont riches, comme le suggèrent leurs tenues (I Tm 2,9), et peut-être soutiennent-elles financièrement ces faux-docteurs ? (I Tm 6,3-10), ce qui explique la distinction établie entre les

---

[13] R. et C. Kroeger, « May women teach ? Heresy in pastoral epistles. » *The Reformed Journal*, octobre 1980, p. 2.

[14] A. Padgett, « Wealthy women at Ephesus. 1 Tm 2,8-15 in social context. » *Interpretation* 41, 1987, pp. 20-25, p. 21.

[15] *Phluaroi* n'a pas le sens de bavard mais de celui « qui dit des absurdités soit de façon stupide, soit avec des idées stupides. » Cette dernière solution convient mieux : aux discours stupides des faux-docteurs s'oppose la vérité (I Tm 1,6 ; 6,20 ; II Tm 2,23). *Cf.* G. D. Fee, *op. cit.*, p. 26.

veuves véritables (I Tm 5,3.5.16) et ces jeunes veuves. Au reproche d'hérésie s'ajoute, pour ces femmes, celui d'un comportement désastreux (I Tm 2,9 ; 5,11-13).

Il est possible que ces femmes soient de jeunes converties[16], car séduites par les faux-docteurs, elles ont manqué de discernement : elles ne sont pas restées fermes dans la foi, ce qui suppose qu'elles n'étaient pas encore assez instruites spirituellement et que les « rudiments de la foi » leur manquaient.

Un autre lien est aussi possible entre ces chrétiennes et un type d'hérésie : la médiation féminine[17]. Compte-tenu du contexte religieux (le temple d'Artémis avec ses prêtresses) et du type d'hérésie repéré (une forme prégnostique issue du judaïsme hétérodoxe), l'hérésie de la médiation féminine peut être prise en compte. Eve pouvait faire figure de médiatrice (*cf.* les sectes ophitiques) ou avoir une place privilégiée par rapport à la révélation (elle a mangé, la première, du fruit de la gnose, *cf.* les Nicolaïtes, les Priscilliens).

III. EXÉGÈSE

Nous proposons pour cette péricope (I Tm 2,8-15), la structure suivante :

1. v. 8-10 : Premier problème, une attitude conforme à la vie devant Dieu.

1.1. v. 8, aux hommes, l'exigence d'une attitude intérieure qui ne va pas démentir la prière.

1.2. v. 9-10, aux femmes, à l'exigence du v. 8 s'ajoute celle d'une attitude extérieure (tenues, comportement…) qui ne soit pas un contre-témoignage.

2. v. 11-15 : Deuxième problème, une étape obligatoire avant d'envisager le ministère d'enseignement : apprendre.

2.1. v. 11-12 : nécessité et conditions pour apprendre.

2.2. v. 13-14 : un exemple de l'Ancien Testament, Eve type négatif.

2.3. v. 15 : un chemin d'espérance, Eve type positif.

---

[16] A. Pagett, *op. cit.*, pp. 23-24.
[17] R. et C. Kroeger, *op. cit.*, p. 3.

1.1. v. 8 :

a) le ton employé

A première lecture, le ton employé dans cette péricope avec les verbes *boulomai* – je veux - (v. 8) et *ouk epitrepô* – je ne permets pas – (v. 12), peut surprendre. Inhabituel dans le Nouveau Testament, il ne se retrouve que deux autres fois et seulement dans les Epîtres pastorales, avec la même construction (1ère personne du singulier, verbe à l'infinitif, sujet à l'accusatif, complément) : I Tm 5,14 ; Tt 3,8.

Quelle est la portée de ces deux verbes ? Est-ce une portée permanente ? Est-ce une portée limitée, liée à une situation précise ?

En fait, aucun élément ne permet de trancher de manière décisive, seule l'étude du contexte peut délimiter alors le champ de ces verbes. Aussi, nous nous en tenons pour l'instant à deux affirmations[18] : ces verbes sont ici relatifs aux hérésies où des femmes sont impliquées ; le contexte d'hérésies nécessite ce ton catégorique.

b) l'exigence du verset 8

Ce verset est lié à la péricope précédente à la fois par l'expression *en panti topô* – en tout lieu – et par l'attitude intérieure exigée pour se tenir devant Dieu dans la prière.

Le thème de l'universalité (v. 1-7) trouve un écho avec l'expression *en panti topô* : à la nécessité de prier pour tous les hommes, correspond la nécessité d'avoir une réelle vie de prière qui ne se limite pas aux lieux officiels de prière.

Les deux exigences concernant l'attitude intérieure prennent alors tout leur sens :

— lever des mains pures

Avec la mention de l'adjectif *hosious* – pures –, l'accent porte, non sur l'apparence, mais sur l'attitude intérieure du croyant devant Dieu, qui ne peut s'adresser à Lui que s'il est en paix avec son frère (Mc 11,25). L'expression suppose donc une manière de vivre, d'agir, de parler qui ne va pas démentir la prière. Cette demande est confirmée par la deuxième exigence.

— sans colère ni esprit de dispute

Spicq signale que *dialogismos*, qui littéralement signifie « dialogue avec soi-même » désigne les « mauvaises intentions, les pensées perverses à l'égard du prochain, qui souillent l'homme.[19] » Le Nouveau Testament insiste sur le fait qu'une attitude intérieure de rancœur, d'opposition, de contreverse pour laquelle les grecs avaient

---

[18] *Cf.* supra II, pp. 25-30.

[19] C. Spicq, *op. cit.*, p. 373.

une véritable passion, n'est pas compatible avec une vie devant Dieu (Rm 14,1 ; Ep 4,31-32 ; Col 3,8 ; I Tm 3,3.8.11 ; 5,13 ; 6,11 ; II Tm 2,24 ; Tt 1,7 ; 2,3 ; 3,2). Dans ce contexte d'hérésies, l'idée du doute ou de l'irrésolution intérieure que relève Boudou[20] peut aussi être retenue.

1.2. v. 9-10

A partir du verset 9, un long développement (jusqu'au verset 15) est réservé aux femmes, indiquant peut-être la gravité, l'ampleur et l'urgence du problème.

a) Quel est le lien avec le verset 8 ?

Deux éléments unissent ces ceux versets : l'adverbe *hôsautôs* – de même – ; la construction elle-même des versets 8 et 9, ceux-ci tendant à ne faire qu'une seule phrase (le verbe *boulomai* – je veux - suivi de propositions infinitives avec les verbes *proseuchesthai* – prier – et *kosmein* – se parer –). Avec cette construction, l'adverbe hôsautôs peut, au verset 9, englober pour les femmes tout ce qui a été dit aux hommes au verset 8. Le verset 9 signifie alors : « de la même manière, je veux les femmes prier, se parer… »

b) Le contexte confirme ce lien entre les versets 8 et 9.

Les femmes influencées par les faux-docteurs, n'étaient sûrement pas dans la meilleure attitude intérieure qui soit devant Dieu, dans la prière. Au défaut des hommes (prier dans un esprit de querelle et de contestation), ces femmes en ajoutent un autre : choquer par des tenues vestimentaires, des bijoux, des coiffures extravagantes. Dans ce contexte, la prière est alors ce qui unit « les mains tendues des hommes » et « les tenues modestes des femmes. »

Par ailleurs, à Ephèse en particulier, les centaines de prostituées sacrées se faisaient remarquer, entre autre, par leurs vêtements et leurs bijoux[21]. Aussi les chrétiennes devaient, par leurs tenues mêmes, s'en démarquer.

Toutefois, cet abus de coquetterie de certaines femmes[22] n'est pas réservé aux Ephésiennes. En effet, ce thème se trouve, sous la forme d'une exhortation, dans la première Epître de Pierre (I Pi 3,1-7). Un parallèle peut être établi entre les deux textes, d'autant plus que le fil directeur est le même – que rien ne fasse obstacle à l'annonce de

---

20 A. Boudou, *Saint Paul, les Epîtres Pastorales*, Paris, Beauchesne, 1950, pp. 91-92.

21 R. et C. Kroeger, *op. cit.*, p. 15.

22 Il est invraisemblable de considérer que toutes les chrétiennes d'Ephèse se livraient à la recherche et au luxe des toilettes.

l'Evangile –, tout particulièrement dans la conduite (I Pi 3,1-2 ; I Tm 2,10) et dans la tenue vestimentaire (I Pi 3,3 ; I Tm 2,9). L'attitude intérieur devant Dieu est ce qui compte avant tout (I Pi 3,4 ; I Tm 2,2.8)[23].

Cette exhortation dans l'Epître de Pierre, faisant écho à notre texte, ne permet pas d'en conclure à une application générale et universelle comme le fait P. W. Barnett[24]. En effet, il s'agit, d'une part, d'une « caractéristique du monde gréco-romain[25], aussi l'exhortation dans l'Epître de Pierre n'est pas étonnante. D'autre part, nous ne croyons pas que la logique de ces textes conduit à raisonner en termes d'application locale (donc temporaire) ou universelle. Il est plutôt question de vivre dans l'union à Christ d'une manière responsable : vivre l'Evangile et en être les porteurs impliquent que rien dans la manière d'être ou de paraître ne lui fasse obstacle. C'est précisément ce que ces chrétiennes d'Ephèse avaient oublié.

c) Quelle doit être la motivation de ces chrétiennes ?

Paul ne s'en tient pas uniquement aux convenances de l'époque. Il les dépasse en souligant ce qui doit motiver ces femmes : *agatha erga* – les bonnes œuvres - dont le fondement est l' « *epaggellomenais theosebeian.* »

Ces œuvres bonnes sont représentées comme un signe permettant de reconnaître, en Jésus-Christ, le fils de Dieu (Jn 10,32-38), et donc l'œuvre de Dieu dans le monde. Il s'agit donc d'une manière de vivre qui soit un témoignage pour le monde. C'est pourquoi nous retrouvons de nombreuses exhortations dans le Nouveau Testament à accomplir ces « œuvres bonnes », qu'elles soient adressées à l'Eglise tout entière (Tt 2,14 ; 3,8 ; Col 1,10 ; Ep 2,10 ; Rm 2,7), à ses ministres (Tt 2,7), aux femmes et aux veuves (I Tm 2,10 ; 5,10), aux riches d'Ephèse (I Tm 6,18) etc.

Chaque croyant est concerné, car la vie nouvelle à laquelle il est appelé, le conduit à accomplir ces œuvres bonnes. C'est précisément ce que souligne le terme *epaggellesthai* – profession – qui ne signifie pas « proclamer sous forme de promesse... mais s'engager officiel-

---

[23] Nous signalons que le choix du vocabulaire conduit à comprendre le parallèle dans un sens plutôt lâche : en effet, dans le texte d'I Tm 2,8-15 sont utilisés des mots peu employés dans le Nouveau Testament, ou des hapax (*aidous, theosebeia, katastolè*).

[24] P. W. Barnett, « Wives and Women's Ministry (I Timothy 2:11-15) », *The Evangelical Quarterly*, 1989, pp. 223-234, p. 226.

[25] D. M. Scholer, *Women, Authority and the Bible*, A. Mickelsen éd., Downers Grove, IVP, 1986, p. 201.

lement »[26], tels les lévites, qui par engagement, ont choisi de ne vivre que pour Dieu seul (Nb 8). Pour qualifier et fonder cette profession, Paul utilise là encore un hapax : *theosebeia* – littéralement « crainte de Dieu. » Ce terme, selon Spicq[27], est un « épithète juif… hautement honorifique, qui correspond à *eusebès* dans le monde grec. » Il accentue l'idée d'un engagement authentique, conséquence d'une foi authentique, fondée sur une relation de confiance et d'amour[28].

2. Versets 11 à 15 : deuxième problème, une étape obligatoire avant d'envisager le ministère d'enseignement : apprendre.

2.1 v. 11-12 : Nécessité et conditions pour apprendre

a) Quelle est la structure de ces deux versets ?

Nous retenons la proposition de P. W. Barnett[29] qui, considérant les versets 11 et 12 comme deux affirmations – positive et négative –, établit une structure en chiasme :

A *gunè en hèsuchia manthanetô en pasè hupotagè*

B *didaskein de gunaiki ouk epitrepo*

B *oude authentein andros*

A *all' einai en hèsuchia.*

Cette structure met en évidence l'insistance portée sur l'attitude du croyant (insistance déjà soulignée au verset 8, dans les péricopes précédentes (2,2) et suivantes (3,2.8). Par ailleurs, elle accentue l'unité d'interprétation de ces deux versets.

En effet, ces deux versets ne correspondent pas à deux exigences successives. Le verset 12 apparaît plutôt comme un complément de l'exigence formulée au verset 11. Plusieurs éléments incitent à cette compréhension :

— le verset 12 est relié au verset 11 par la particule *de* qui a ici un sens explicatif (Mt 3,4 ; Jn 5,19). L'accent porte sur la conséquence qu'implique le fait d'apprendre, conséquence qui est en fait une évidence : ne pas enseigner[30]. La particule *de* introduit le corollaire du verset 11, à savoir que si la femme doit apprendre, du coup, elle ne doit pas enseigner

— le mot *gunè* (femme), comme au verset 11, est utilisé au singulier.

---

[26] C. Spicq, *op. cit.*, p. 378.

[27] C. Spicq, *op. cit.*, p. 378.

[28] Le verbe *prepô* – convenir – souligne le fait que cette « parure spirituelle » convient donc à ces femmes qui l'avaient négligé. Cet élément se retrouve dans d'autres Epîtres, concernant cette fois-ci tout croyant (Eph 5,3 ; Tt 2,1).

[29] P. W. Barnett, *op. cit.*, p. 229.

— l'inclusion elle-même montre que les deux versets forment un tout, qu'ils sont pris dans un même mouvement et pointent dans la même direction : une attitude tranquille et sereine est exigée, car elle est indispensable pour apprendre.

b) Que signifie, dans ce contexte, le verbe *manthanô* (apprendre) ?

Tout d'abord, cette notion (apprendre) revêt une certaine importance, compte tenu du fait que la possibilité pour les femmes d'étudier est bien connue dans le monde gréco-romain mais il n'en va pas de même dans la société juive. Dans ce contexte mixte de la communauté d'Ephèse, cette invitation à apprendre, adressée aux femmes, est une « petite révolution. »

Par ailleurs, le verbe *manthanô* est peu fréquent dans le Nouveau Testament (seulement 25 fois, alors que le verbe *didaskô* – enseigner – est utilisé environ 200 fois). Ce fait n'est pas surprenant si nous considérons qu'il ne s'agit pas d'abord d'apprendre au sens strict (acquérir un savoir), mais d'apprendre à vivre sa foi en Christ. Jésus-Christ étant lui-même la Parole (Jn 8,31), c'est-à-dire l'objet de l'enseignement, le verbe *manthanô* est alors lié à la relation personnelle du croyant avec Christ, et par là même au fil directeur de l'Epître : la foi et l'amour dans l'union en Christ. C'est pourquoi l'accent porte sur la manière d'apprendre.

c) Quelles sont les conditions pour apprendre ? Paul en établit deux : *en hèsuchia* et *en pasè hupotagè.*

En hèsuchia peut signifier soit en silence, soit dans la tranquillité.

La deuxième solution paraît plus probable, puisque c'est déjà le sens utilisé dans la péricope précédente (2,1-4). D'autant plus que dans ce texte, le cadre de la tranquillité et de la paix est lié à la connaissance de la vérité, laquelle est en rapport avec l'enseignement. Par ailleurs, si la notion d'apprendre implique l'attention et le respect, elle ne conduit pas au mutisme, mais à une écoute active.

En pasè hupotagè – en toute soumission – : cette expression ne désigne pas ici la résignation, mais avec l'écoute active, suggère l'idée d'une attitude de confiance et de respect.

d) De quelles femmes est-il question[31] et à qui sont-elles soumises ?

---

[30] D. J. Moo, « I Timothy 2:11-15 : Meaning and significance »,*Trinity Journal*, 1980, pp. 62- 83, p. 65.

[31] Le passage du pluriel (v. 10) au singulier (v. 11-12) dans l'emploi du mot *gunè* – femme – conduit à poser cette question.

S'agit-il d'une soumission au mari ? Dans ce cas ce sont les épouses qui sont concernées. A l'homme en général ? Le passage au singulier justifierait alors cette généralisation : le genre féminin opposé au genre masculin. A ceux qui enseignent ? Seules les femmes séduites par les faux-docteurs seraient alors visées.

Le contexte suggère plutôt une soumission à ceux qui enseignent (la péricope suivante est d'ailleurs justement en rapport avec ceux qui doivent être capables d'enseigner (3,2), et spécialement à Timothée et Paul (l'Apôtre a peut-être à l'esprit ceux qui mettent en cause son autorité : I Tm 2,7 ; II Tm 1,11). Au lieu de se soumettre aux faux-enseignants (I Tm 5,3 ; Tt 1,11) les femmes doivent suivre ceux qui enseignent les paroles de la foi (I Tm 4,6.11 ; II Tm 2,2 ; 3,6-7[32]). Paul rappelle alors que la femme, non seulement peut, mais doit apprendre (le verbe *manthanein* à l'infinitif présent peut le suggérer) pour grandir dans la foi en Christ (II Tm 3,14 ; Eph 4,20-24). Elle ne doit cependant pas le faire n'importe comment : c'est une attitude de respect, de confiance et de réceptivité qui lui est demandée. Les femmes concernées sont alors celles qui en sont au stade d'apprendre, mais qui, séduites par les faux-docteurs, perturbent la communauté. C'est pourquoi, avec le verset 12, l'Apôtre précise et développe sa pensée.

e) Si apprendre suppose ne pas enseigner, que recouvre le verbe *didaskô* – enseigner – ?

L'usage de ce verbe est peu fréquent dans les écrits pauliniens (une quinzaine de fois seulement)[33] ; par ailleurs le terme vise plusieurs contenus, aussi, là encore, le contexte permettra de trancher.

Le texte, tel qu'il se présente ne donne aucune précision quant au verbe lui-même, il serait donc naturel de penser que l'interdiction porte sur l'acte même d'enseigner. Cependant, la solution de Kroeger[34], qui consiste à dire que Paul interdit à la femme d'enseigner de fausses doctrines, ne peut être écartée totalement ; le contexte s'y prête bien, puisque c'est précisément le but de la lettre (I Tm 1,3).

Qui s'agit-il d'enseigner ? Si l'interdiction d'enseigner vient compléter l'exigence formulée au verset 11 – apprendre dans une attitude de confiance et de respect –, les femmes concernées ici sont

---

32 Cette dernière référence (II Tm 3,6-7) souligne particulièrement la soif d'apprendre de ces femmes (*pantote manthanonta*) mais aussi leur manque de discernement qui va jusqu'à un éloignement de la vérité.

33 K. H. Rengstorf, art. *didaskô*. in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, pp. 135-148, p. 138.

34 C. Kroeger, *Women, Authority and the Bible*, A. Mickelsen éd., Downers Grove, IVP, 1986, p. 225.

donc toujours les mêmes, à savoir celles qui perturbent la communauté et qui en sont encore au stade d'apprendre[35]. Aussi tout destinataire est exclu : la femme qui apprend ne doit pas enseigner. Cette interdiction ne fait pas figure de « lapalissade » dans ce contexte où des femmes séduites par des faux-docteurs, propagent leurs hérésies (I Tm 5,13 ; II Tm 3,6-7). Il s'agit de les arrêter d'une façon radicale, car sont en jeu la vérité et l'annonce de l'Evangile.

f) A l'interdiction d'enseigner, Paul ajoute un autre élément (v. 12b) : *oude authentein andros*.

Que signifie le mot *authentein*[36]. Plusieurs sens sont attestés au Ier siècle, quoique l'utilisation de ce terme ne soit pas très fréquente. Certains auteurs emploient le sens de « commettre un meurtre » et de « se suicider » ; le concept plus large de « comportement criminel » apparaît aussi. D'autres utilisent ce mot *authenteô* en lien avec l'idée d'autorité : autorité d'un maître, de celui qui agit de manière indépendante, qui a une puissance. C'est seulement à partir du IIIe siècle que le sens « exercer une autorité sur » prime ; il est alors synonyme de *exousiazo*. L'étymologiste Pierre Chantraine explique ces différentes acceptions du mot *authentès* en définissant un sens fondamental : « auteur responsable… qui est cause de, d'où maître[37]. » Le verbe *authenteô* a le sens suivant : « agir avec une pleine autorité[37]. » Ainsi, à partir de ce sens fondamental, les différentes nuances de sens mentionnées se comprennent : celle de meurtrier, celui qui tue de sa propre main lui-même ou un autre ; celle de chef, de souverain.

Ce sens fondamental semble le mieux convenir pour notre passage, même si les autres sens cités ne peuvent pas être exclus

---

[35] La proposition consistant à dire qu'il s'agit de la femme en général, qu'elle ne doit pas exercer un ministère d'enseignement (la péricope suivante 3,1-7 ne concernant que des hommes serait un argument supplémentaire), déplace les accents et ne tient pas compte de la logique du texte : l'accent ne porte pas sur l'enseignement, mais en I Tm 2,11-12, sur la nécessité et la manière d'apprendre ; en I Tm 3, 1-7, sur les conditions requises (dont la capacité d'enseigner mais pas uniquement) pour exercer la fonction d'évêque (*episkopos*). Ces conditions prennent tout leur poids si on admet que la prédiction d'Ac 20,30 s'est réalisée. Enfin, le fil directeur n'est pas la bonne organisation de l'Eglise, mais le recentrage sur la foi.

[36] Nous nous appuyons sur l'étude de : L. E. Wilshire, « The TLG Computer and further reference to αυθεντεω in I Timothy 2:12 », *NTS* 34, 1988, pp. 120-134.

[37] P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, Tome 1, ed. Klincksieck, Paris, 1968, *authentès*, p. 138.

totalement. Cependant, si nous retenons le dernier sens relevé « exercer une autorité sur », pourquoi alors l'Apôtre a-t-il utilisé ici un mot peu courant au lieu du terme bien connu et synonyme : *exousiazô* ? Par ailleurs, dans le Nouveau Testament, lorsque les notions d'enseignement et d'autorité sont mentionnées ensemble, c'est toujours le mot *exousia* qui est employé. Enfin, dans le contexte de désordre et de trouble de cette Eglise d'Ephèse, Paul accentue l'idée d'une attitude pure et respectueuse (I Tm 2,8.10) ; il est difficile dans ce cas, de penser que ces femmes exerçaient une autorité au sens positif et légitime du terme.

Le sens de *meurtrier* ne trouve aucun appui direct, ni dans le texte, ni dans le contexte. Toutefois, un lien indirect avec le verset 14 peut être établi : Paul fait ici référence au texte de Gn 3,1-7. L'Apôtre s'en tient à cette seule affirmation : c'est la femme qui s'est laissée tromper. Dans le récit de la Genèse, cette tromperie mène à la mort.

Nous proposons donc de comprendre l'interdiction du verset 12b ainsi : Paul interdit à la femme de se présenter et d'agir comme un être indépendant, donc puissant (qui, du coup, n'a pas besoin d'être enseignée) ; le résultat de cette attitude n'est que tromperie et mort. Elle doit, au contraire, adopter une attitude tranquille de respect et de confiance, pour grandir dans la vérité de l'Evangile.

2.2. v. 13-14 : Un exemple de l'Ancien Testament, Eve type négatif.

a) Comment ces versets sont-ils reliés à ce qui précède ? Plus précisément, quelle est la valeur de la particule *gar* ?

Cette particule peut avoir deux sens : soit causale, dans ce cas, la référence à l'Ancien Testament est la cause, le fondement de l'interdiction des versets 11 et 12 ; soit explicatif ou illustratif ; les allusions aux récits de la Genèse apparaissent alors non plus comme un fondement, mais comme des éléments étayant l'argumentation de Paul. En faveur du premier sens, deux données sont à prendre en compte[38] : l'emploi du sens causal est plus fréquent ; souvent chez Paul, une interdiction ou un ordre suivi d'une phrase commençant par *gar* inclut habituellement un même mouvement de l'ordre ou de l'interdiction, on va à la raison de cet ordre ou de cet interdiction.

Ces indications ne constituant pas une preuve, nous préférons la seconde solution. En effet, le sens de la particule *gar* dépend de notre

---

[38] D. J. Moo, « The interpretation of I Timothy 2:11-15 : A Rejoinder. »*Trinity Journal* 2, 1981, pp. 202-203.

compréhension du lien entre les versets 8-12 et 13-15, et non l'inverse ; par ailleurs, le contexte favorise ce sens explicatif ou illustratif, par l'analogie de situation : comme Eve, certaines femmes se sont laissées séduire et ont été trompées ; les conséquences en sont graves et désastreuses (I Tm 4,7 ; 5,13-15). Paul cite alors l'échec d'Eve comme un exemple. Le sens causal est toutefois présent. L'accent porte sur les conséquences graves et désastreuses du comportement de ces femmes, conséquences qui constituent la raison, le fondement de l'interdiction. Cette compréhension a aussi l'avantage d'éviter la conclusion avouée ou inavouée, établissant une norme anthropologique, décrivant la nature de la femme comme étant déterminée par Dieu dans la création : la femme peut, par nature, être plus facilement trompée que l'homme[39].

b) Comment alors comprendre l'utilisation de l'Ancien Testament par Paul ?

Puisque les juifs du Ier siècle utilisaient différentes façons d'interpréter l'Ancien Testament, nous sommes en droit de nous demander quel type d'interprétation Paul utilise aux versets 13 et 14.

Nous soulignons tout d'abord le caractère sélectif des données de l'Ancien Testament reprises par Paul :

— En I Tm 2,13, l'accent est mis sur la priorité chronologique d'Adam : Paul a sélectionné le récit de Gn 2, alors que celui de Gn 1 ne parle pas de la priorité des deux sexes dans la création.

— En I Co 11,7, Paul est encore plus sélectif car, bien qu'il ne nie pas le fait que la femme soit aussi image de Dieu, il ne cite que le récit de Gn 2 pour étayer son argument concernant le port du voile.

— En Tm 2,14, Paul semble reprendre l'interprétation traditionnelle juive du récit de Gn 3, où Eve est souvent la coupable qui a apporté le péché et la mort (par exemple : Si 25,24).

— Mais en Rm 5,12-14 et 15,21-22, c'est à Adam que Paul attribue le péché et la mort (cette idée n'est d'ailleurs pas inconnue dans la tradition juive : 2 Baruch 23,4).

— En II Co 11,3, Paul reprend encore l'exemple d'Eve, mais cette fois-ci, il l'applique aux hommes et aux femmes. Il s'agit, comme dans I Tm 2, d'un problème avec les faux-docteurs. Nous en concluons que ce sont les besoins provoqués par le contexte et la situation qui déterminent quels sont les éléments des récits de la Genèse que Paul

---

[39] D. J. Moo, *op. cit.*, p. 204. D. J. Moo, *op. cit.*, p. 70. J. B. Hurley, *Man and Woman in biblical perspective : A Study in role, relationships and authority*, Leicester : IVP, 1981, pp. 214-216.

reprend pour son argumentation. Cette technique de sélection ne nous paraît être cependant que la première phase d'une approche d'interprétation de l'Ancien Testament. Celle-ci consiste à faire une lecture de l'histoire de l'Ancien Testament en termes de situations contemporaines : il s'agit de l'interprétation typologique.

Cette utilisation typologique de l'Ancien Testament est relativement fréquente chez les auteurs du Nouveau Testament[40], y compris chez Paul qui fait référence à des événements précis, où ses exemples sont minutieusement choisis, et qui en même temps garde une certaine souplesse quant à la typologie. L'Apôtre utilise ainsi des « types » dans un sens « moral », pour expliquer une situation. Certains types, par exemple, sont relatifs au péché, à l'abandon de l'alliance : ils sont d'ordre moral ou négatif. Par eux, Paul donne des avertissements à l'Eglise, nouvel Israël, pour lui montrer ce qu'elle doit éviter. Dans I Co 10 s'associent l'idée de sélection des événements de l'histoire d'Israël et la souplesse typologique. Paul introduit en effet certains éléments qui n'apparaissent pas dans les récits de l'Ancien Testament, tels que le baptême en Moïse, le caractère sacramentel de la manne et de l'eau, etc. Rm 5,12 présente Adam comme le premier pécheur « type » ; Rm 9,17-18 utilise Pharaon comme le pécheur endurci « type » ; dans I Tm 2,13-14, Eve peut de la même façon être utilisée comme « type moral », comme en II Co 11,2-3 : dans ces deux cas, c'est à cause de cette séduction qu'elle tombe dans la transgression.

Dans ces conditions, si la référence à l'Ancien Testament ne perd rien de son autorité, elle ne fonctionne pas comme une norme, mais comme un moyen permettant de comprendre une situation dans une réalité donnée.

c) Quelle est la cohérence interne de ces deux versets 13 et 14 ?

S'agit-il d'un ou de deux arguments ? Quelle est alors la valeur de la particule *kai* ?

Séparer les deux versets revient à dire que le premier argument (Adam créé le premier) fonde et explique le second (ce n'est pas Adam qui a été séduit mais la femme). L'accent porte alors, dans ce cas, sur la priorité chronologique, priorité comprise dans un sens d'une supériorité, d'une autorité spécifique de l'homme, voulue par Dieu[41]. Cette compréhension fait face à plusieurs obstacles : aucun texte de l'Ecriture ne commente ou n'explique cette priorité chronologique ;

---

[40] Le thème de l'exode, par exemple, est particulièrement éclairant : Mt 2,13-23 ; I Pi 1,13-21 ; Hé 3,7-19.

[41] D. J. Moo, *op. cit.*, p. 69.

seul I Co 11,8-10 reprend cette notion, empêchant cependant tout spéculation : la primauté de l'homme n'est pas significative dans le Seigneur (I Co 11,12) ; Paul ne tirant aucune conclusion du verset 13, l'accent ne porte pas alors sur la priorité chronologique. De plus, son souci n'est pas d'abord celui des relations hommes-femmes, mais celui des faux-docteurs séduisant tout particulièrement des femmes.

La démonstration de Paul à partir des récits de la Genèse prend tout son sens si l'accent porte sur la séduction et la duperie. Cet accent nous semble confirmé par le fait qu'il ne soit repris dans aucun autre texte du Nouveau Testament, ce qui montre donc que c'est bien, par la technique de sélection, ce que Paul veut souligner. C'est pourquoi, il paraît plus naturel de considérer le verset 13, non comme un argument séparé, mais comme une introduction à l'argument sur la tromperie d'Eve. La particule *kai* revêt alors un sens explicatif[42].

d) Comment alors comprendre le contraste que Paul établit en utilisant l'élément temporel le plus fort : *prôtos… eita* ?

L'accent sur la séduction et la tromperie semble renforcé par le passage de Eve (v. 13) à la femme (v. 4). Celui-ci implique une référence élargie au type que représente Eve : la femme séduite et trompée. Ainsi, par son argument typologique, Paul veut faire comprendre à ces femmes la situation dans laquelle elles sont, et les conséquences graves qui en découlent : comme Eve, elles sont tombées dans la transgression.

2.3. v. 15 : Un chemin d'espérance, Eve type positif.

Paul ne s'en tient pas à ce constat d'échec et de désespérance. Au contraire, avec le verset 15, il introduit une « voie de salut. » L'Apôtre, visant par l'intermédiaire d'Eve, type de la femme séduite, les femmes d'Ephèse séduites par les faux-docteurs (comme l'indique le passage de l'aoriste au futur), appelle à un changement de comportement et d'attitude intérieure : c'est sur la base de ce constat négatif et grave des versets 13 et 14 que Paul leur fait prendre conscience de leur situation, et c'est seulement à partir de ce constat qu'il leur indique une voie d'espérance. Le verset 15, dans cette péricope, a donc un rôle conclusif, ouvrant sur un chemin de « salut. »

Quel est ce « salut » pour la femme ? La particule *de* exprime ici l'antithèse, le contraste entre les versets 13-14 et le verset 15 : bien qu'il y ait eu transgression, le salut est encore possible, pour la femme

---

42 F. M. Abel,*Grammaire du grec biblique,* Paris, J. Gabalda et fils, 1925, p. 342, § 78c (cf. Jn 1,16 ; Ac 23,6 ; Rm 1,5 ; I Tm 4,4, etc.).

(singulier), c'est-à-dire Eve en tant que type de la femme séduite et trompée. Cette idée de salut est toutefois surprenante à cause du complément : *dia tès teknogonia*.

De quoi Eve est-elle sauvée ? C'est, pensons-nous, du serpent (c'est-à-dire Satan), dans le sens où elle et ses enfants lui échappent, par sa descendance : Eve commence la lignée qui aboutit au peuple de la promesse et à Jésus-Christ.

Ainsi, Eve, qui représente d'abord un « type » négatif – la femme séduite et trompée – devient dans ce verset un « type » positif[43] : la femme, qui, par la maternité, est instrument de Dieu dans l'œuvre du salut. Paul utilise de la même façon Adam comme « type » négatif et positif en Rm 5.

C'est pourquoi il paraît tout à fait vraisemblable de considérer que Paul a à l'esprit Gn 3,15, impliquant ainsi une référence indirecte à Marie.

Quel lien peut-on alors établir avec la situation à Ephèse ? Eve n'est qu'un « type », et c'est pourquoi Paul est si vague et si ambigu. Ce sont les femmes séduites de l'Eglise d'Ephèse qu'il vise. Aussi, en réhabilitant le mariage et en renvoyant ces femmes à leurs foyer et à leurs devoirs familiaux, Paul s'oppose à l'enseignement des faux-docteurs (I Tm 4,3 ; 5,13), et leur indique une voie de « salut » : en retournant à leur foyers, elles seront sauvées des faux-docteurs.

Par ailleurs, ces femmes, comme quiconque, seront sauvées du péché si elles persévèrent dans la foi (ainsi s'explique la séparation entre la *teknogonia*, et la fin du verset 15). Le passage du singulier (*sôthesetai*) au pluriel (*meinôsin*) correspond au passage du « type » que représente Eve à ces femmes d'Ephèse : Paul, en quelque sorte, reviendrait à la situation précise des versets 9 et suivants ; ce changement, d'ailleurs, est conforme à la mentalité hébraïque, qui passe aisément de l'individuel au collectif (Gn 1,26 ; Jb 24,18 ; Ps 10,2, etc.)[44].

---

[43] A. Padgett, *op. cit.*, p. 28.
[44] C. Spicq, *op. cit.*, p. 384.

CONCLUSION : QUELLE EST LA PORTÉE DE CE TEXTE DANS LE DÉBAT SUR LE MINISTÈRE PASTORAL FÉMININ ?

A partir du fil directeur de l'Epître – la foi et l'amour dans l'union en Christ –, notre passage suit une ligne générale, dont le principe est énoncé de manière explicite par Paul en I Co 9,12 : « …ne pas créer d'obstacle à l'Evangile de Christ », que ce soit par les tenues vestimentaires, les discours, le bon déroulement du culte, l'attitude intérieure… Les thèmes de la convenance et de la décence, propres à chaque culture, sont donc englobés dans cette plus large perspective : vivre la foi en Christ.

Il ne d'agit alors, ni de maintenir le *statu quo* (ici une société patriarcale), ni de « faire ou de prôner la révolution. » En effet, le chrétien n'est pas appelé au conformisme, ni à l'anti-conformisme, mais au non-conformisme : ce qui le guide et le motive, c'est la personne de Jésus-Christ. Il y a donc une tension entre deux éléments : la tradition, c'est-à-dire les coutumes et les structures de la société d'une époque ; la nouvelle liberté en Christ, qu'on pourrait résumer par Ga 3,28. Si cette liberté est bien réelle, et pour tous les croyants, elle ne doit pas être un prétexte pour faire n'importe quoi. La règle est en quelque sorte : quand il y a abus d'un côté, l'autre élément devient prépondérant.

Dans un contexte d'hérésie, comme celui dse Epîtres à Timothée, ce cadre devient tout particulièrement important, car l'enjeu porte sur deux aspects : l'Eglise en tant que colonne et soutien de la vérité (I Tm 3,15 ; 4,6 ; II Tm 2,2) ; l'Eglise dans sa charge missionnaire (I Tm 2,7 ; II Tm 1,1 ; 4,2.5, etc.).

Notre passage, dans cette perspective, met donc en évidence la nécessité d'avoir une attitude intérieure et un comportement cohérents avec la vie nouvelle en Christ. D'où les appels à rester attaché à Dieu, à tenir ferme dans la foi pour grandir dans la vérité de l'Evangile. Il s'agit donc d'un cheminement, c'est pourquoi nous retrouvons cette idée précisément aux versets 11 et 12 : l'accent porte non sur l'enseignement, mais sur la nécessité d'apprendre, donc de marcher pas à pas avec Christ.

A partir de cette situation précise d'I Tm 2,8-15, un élément plus général apparaît : aucun croyant n'a un droit automatique d'enseigner. La péricope suivante confirme cette perspective : il faut en avoir reçu le don (I Tm 3,2) et avoir acquis une certaine maturité spirituelle (I Tm 3,6).

Enfin, ce texte concerne des femmes qui, vraisemblablement nouvelles dans la foi, ont manqué de discernement ; elles ont été séduites et trompées par des faux-docteurs, comme le fût Eve par le serpent. C'est pourquoi, nous ne pensons pas que cette péricope soit d'un grand secours dans le débat sur le ministère pastoral féminin, la question n'y est pas abordée. Ce sujet, correspondant à une préoccupation des croyants d'aujourd'hui, ne doit tendre ni vers une forme d'autoritarisme, ni vers un égalitarisme uniformiste ; chacun doit pouvoir répondre à l'appel que Dieu lui adresse, pleinement et librement[45].

[45] Nous mentionnons le récent ouvrage de P. H. Towner : *The Goal of our Instruction, The Structure of Theology and Ethic in the Pastoral Epistles*, Sheffield, JSOT Press, 1989.

Hokhma 44/1990, pp. 45-58

À PROPOS DU MINISTÈRE FEMININ

Par Frédéric de Coninck
Sociologue, Paris

Je voudrais cadrer d'emblée le sens et la portée de mon intervention dans ce débat. Je ne suis pas un théologien professionnel. Je ne parlerai donc pas au nom d'une compétence théologique particulière, mais comme spécialiste des sciences humaines[1]. Je parlerai également en homme soucieux d'écouter et de comprendre la parole de Dieu.

Comprendre, c'est précisément ce qui me paraît difficile aujourd'hui. Que voulait dire l'apôtre Paul quand il s'exprimait sur ce sujet ? Il nous est bien difficile de le dire : « Cependant elle sera sauvée en devenant mère ! » Franchement, de telles phrases me laissent rêveur. Or je pense que les sciences humaines peuvent nous permettre de reprendre pied dans ces textes aujourd'hui, peuvent nous permettre de retrouver le fil perdu.

Je refuse d'emblée deux attitudes. L'une consisterait à obéir sans comprendre, c'est-à-dire à observer la forme, en ignorant tout du fond. Pour moi, c'est tout simplement du légalisme, Jésus-Christ nous appelle, je crois, à une autre vie : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur reste dans l'ignorance de ce que fait son maître ; je vous appelle amis, parce que tout ce que j'ai entendu auprès de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (Jn 15,15). L'autre attitude que je récuse tendrait à dire que ces textes déroutants sentent le moisi, que Paul a été victime de son époque, et qu'il vaut mieux les laisser de côté. Que Paul ait été victime de son époque me paraît douteux, et on verra au fil de cette étude que c'est même extrêmement douteux. Au fond, ces deux attitudes se rejoignent dans le même refus de chercher à comprendre ce que disent ces textes.

Voilà donc le sens de mon propos, parvenir avec les outils que mettent à notre disposition les sciences humaines, à franchir la distance culturelle qui nous sépare de ces textes. Je ne crois pas que nous ayons

---

[1] Je suis chercheur en sociologie.

une supériorité foncière sur les hommes du premier siècle, je pense simplement que notre compréhension ne suit pas les mêmes voies, et qu'il faut donc effectuer un travail de traduction avant d'en venir à des conséquences pratiques[2].

I. LA CIRCULATION DE LA PAROLE DANS L'ÉGLISE

Mais si nous voulons parvenir à nos fins, il nous faut faire un assez long détour.

Le premier élément qui arrête le sociologue dans ce débat est la question de la circulation de la parole dans l'Eglise. En effet, rien de moins anodin, en sociologie, que cette circulation. La parole autorisée, la parole de celui qui dit le vrai, de celui qui prononce la vérité officielle, définit toujours les axes du pouvoir dans une société. Tout groupe social désignera ses ennemis comme des crétins ou des fous, des personnes qui parlent sans savoir. Le pouvoir du technocrate est de repousser les contestataires dans l'incompétence. Le porte-parole d'un parti politique est toujours quelqu'un qui épouse parfaitement la ligne du parti en question, qui en exprime l'idéal.

Nous avons écrit naguère, une étude présentant ce que l'on pourrait appeler une sociologie biblique de la connaissance[3]. En conclusion de cette étude, nous nous étions intéressés aux liens entre vérité et circulation de la parole. Retraçons-en les grandes lignes. La vérité est captive de l'injustice, comme le dit l'apôtre Paul (Rm 1,18), et cette injustice se manifeste précisément en faisant taire ceux qui portent la vérité. Dieu intervient régulièrement pour parler à la place de ceux que l'on bâillonne, ou pour rendre la parole à ceux qui en étaient privés. Ainsi Dieu apostrophant Caïn lui dit : « Qu'as-tu fait ? La voix du sang de ton frère crie du sol jusqu'à moi » (Gn 4,10). Dieu parle à la place d'Abel qui ne le peut plus. Une prophétie clé de Joël, citée par Pierre le jour de la Pentecôte dit ceci : « Je répandrai de mon Esprit sur toute chair ; vos fils et vos filles prophétiseront, vos jeunes gens auront des visions, et vos vieillards auront des songes, même sur les serviteurs

---

[2] Il faut être très clair quand on utilise un savoir à côté du texte biblique. Les auteurs bibliques se sont toujours appuyés sur le savoir de leur époque pour parler un langage compréhensible. Néanmoins, ce savoir reste toujours au service de ce qu'il veulent dire et non l'inverse. C'est ainsi que nous essayons de procéder : que le savoir que nous mobilisons reste au service du texte biblique.

[3] Frédéric de Coninck, « Connaissance et amour », *La Revue Réformée*, n° 147, 1986.

et sur les servantes » (Joël 3,1-2). On s'étonne qu'après avoir parlé de toute chair, le texte spécifie, des fils, des filles, des jeunes, des vieillards, des serviteurs et des servantes. Mais il s'agit précisément de tous ceux qui n'avaient pas le droit à la parole : les jeunes n'avaient pas encore le droit à la parole, et les vieillards étaient fréquemment considérés comme déclinants, quand aux serviteurs et aux servantes, il était quasi-évident qu'ils n'avaient rien à dire.

Toute société tend à réglementer la circulation de la parole en son sein, en posant *a priori* des règles qui disqualifient ceux que l'on veut faire taire. Ainsi on voit les juifs s'étonner : « comment connaît-il les Ecritures, lui qui n'a pas étudié ? » (Jn 7,15). Jésus est mis en question avant même d'avoir parlé, du fait qu'il n'a pas suivi la voie éducative normale. Citons un autre exemple : « Y a-t-il quelqu'un des chefs ou des pharisiens qui ait cru en lui ? Mais cette masse qui ne connaît pas la loi, ce sont des maudits ! » (Jn 7,47-48). L'argument peut se résumer de la sorte : puisque nous, qui savons, ne sommes pas d'accord avec lui, c'est donc qu'il est dans l'erreur. Ainsi l'origine sociale, l'origine géographique (Jn 7,52), ou le passé scolaire, sont autant de facteurs clivants tendant à contester à l'autre son droit à la parole.

Contre cette vision d'une connaissance inégalement répartie, les prophètes et les auteurs néo-testamentaires vont insister sur le fait que Dieu instruit directement tout homme. « Tous me connaîtront, depuis le plus petit d'entre eux jusqu'au plus grand » (Jr 31,33-34, cf. également Es 54,13 et Jn 6,45). On notera encore l'insistance : « tous du plus petit jusqu'au plus grand. »

Et c'est le rôle du prophète, pendant tout la période royale, de contester le monopole de la vérité que le roi voudrait s'arroger. Le prophète dit ce que le roi ne veut pas entendre. Il fait résonner la parole de Dieu là où on cherche à la museler.

L'Eglise est précisément ce lieu où on ne prend plus prétexte des différences instituées, et où la prophétie peut retentir, venant des fils et des filles : « En Christ il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous vous n'êtes qu'un avec Jésus-Christ » (Gal 3,28), et une notation du même type est reprise à propos de la connaissance en Col 3,10-11 : « Vous avez revêtu l'homme nouveau, celui qui, pour accéder à la connaissance, ne cesse d'être renouvelé à l'image de son créateur ; là il n'y a plus Grec et Juif, circoncis et incirconcis, barbare et Scythe, esclave, homme libre, mais Christ : il est tout et en tous. »

Ainsi il est clair pour moi que la parole des filles et des servantes doit circuler dans l'Eglise, et *a fortiori* celle des femmes, et qu'elle doit circuler avec la même autorité que celle que l'on confère à une prophétie.

Maintenant les femmes ont-elles le même rapport à la parole que les hommes ? La réponse est non.

II. UNE DESCRIPTION DE LA DIFFÉRENCE HOMME/FEMME, AU TRAVERS DE LA THÉORIE PSYCHANALYTIQUE

« Les mots n'ont pas pour les femmes le même sens que pour les hommes. » Voilà ce que nous dit Françoise Dolto[4]. En effet la psychanalyse ne pose pas l'homme et la femme comme des équivalents[5]. Et les différences qu'elle dessine vont nous permettre d'avancer dans notre sujet.

Pour comprendre les axes de cette différence, il nous faut remonter jusqu'aux premiers mois de la vie de l'être humain. L'enfant pendant les premiers mois de sa vie ne fait pas la différence entre lui et sa mère. Il vit dans une sorte de fusion, où il n'a pas conscience d'exister comme séparé du reste du monde. Si cet état se prolonge il provoque la folie : la personne ne parvient pas à développer un rapport correct à la réalité, elle ne parvient même pas à avoir une image claire d'elle-même, tout venant s'emmêler et se confondre. Les premiers pas hors de cette fusion vont pousser tous les enfants (garçons ou filles), à s'identifier dans un premier temps, à leur mère[6]. Cette première identification est encore bien balbutiante, elle est appelée *stade du miroir*. L'enfant voit sa mère comme une personne distincte de lui, mais comme étant encore un miroir de lui-même. La mère n'est pas encore

---

[4] Françoise Dolto, *Sexualité féminine*, Paris, Scarabée et Compagnie, 1982, Le livre de poche, p. 280.

[5] Ici il faut préciser deux points. Pourquoi recourir à la psychanalyse ? Parce que c'est la seule branche des sciences humaines qui construise une différence entre l'homme et la femme, et qui ne lui donne pas le statut d'illusion. Donc, dans notre démarche qui vise à comprendre, nous sommes allés chercher ce que la psychanalyse pouvait nous apporter. Nous ne lui conférons ni rôle prééminent, ni autorité particulière. Elle ne nous intéresse que si elle nous permet de comprendre.
Ensuite, dans tout ce paragraphe, nous allons accentuer les différences homme/femme. Il est clair que pour la psychanalyse, l'homme et la femme sont avant tout des êtres humains et qu'ils présentent donc nettement plus de similitudes que de différences. Mais c'est la règle du jeu, nous voulons mettre en évidence des différences pour pouvoir ensuite donner sens aux textes bibliques qui parlent de cette différence.

[6] *Cf.* Jacques Lacan, *Les complexes familiaux*, nouvelle édition, Paris, Navarin, 1984.

vraiment autre, elle n'est plus un prolongement, mais elle est encore semblable à soi. C'est le père qui va introduire l'altérité dans ce jeu de miroirs. L'enfant s'aperçoit que les désirs de sa mère ne sont pas tournés uniquement vers lui, mais également vers le père[7], le père apparaît ainsi comme l'empêcheur de tourner en rond, celui qui vient rompre la belle harmonie entre l'enfant et sa mère. La figure du père qui apparaît alors, est celle de celui qui interdit, du *porteur de la loi*. Le père est également représenté comme tout-puissant du fait qu'il parvient à capter le désir de la mère, et à imposer la loi. Cette toute-puissance menaçante et interdisante est associée au fait que le père porte un membre viril. Voilà résumé en quelques phrases le début de l'histoire de l'être humain.

A partir de ce point, les destinées des hommes et des femmes vont diverger. Le garçon voit qu'il a un membre semblable à celui de son père, dès lors il va rentrer dans un rapport de compétition avec le détenteur de la toute-puissance. Il désire prendre la place de son père, et, en même temps, il a peur que son père gagne. Ce conflit va finir par se résoudre dans un contrat que le fils et le père passent ensemble : le père reconnaît son fils comme une personne à part entière qu'il s'engage à ne pas écraser de sa toute-puissance, et le fils reconnaît l'autorité du père. Le fils commence à s'inscrire dans la destinée du père qu'il sera plus tard et s'identifie à son propre père dans la mesure où il reconnaît dans la fonction masculine sa place. La fille, pour sa part, ne possède pas l'insigne de la toute-puissance et de la loi, et toute sa vie elle s'éprouvera comme manquante de ce point de vue. Les hommes s'éprouvent bien sûr également comme manquants, mais les femmes portent au cœur d'elles-mêmes un manque plus radical[8]. La fille va alors s'identifier à sa mère, et entretenir avec son père un rapport de séduction.

De toute cette histoire il va résulter que les hommes et les femmes auront un rapport complètement différent à la loi et à l'altérité. L'homme a dû s'identifier à sa mère, puis à son père. Il a donc changé radicalement d'identification, ce qui constitue une première expérience

---

[7] Même quand le père n'est pas physiquement présent, le désir de la mère évoque un père symbolique.

[8] Sur ce point en particulier, il faut répéter que tout être humain est essentiellement manquant. L'homme d'ailleurs voudrait pouvoir donner la vie, et, par certains côtés, voudrait donc être une femme. Quand nous disons « manque plus radical », il s'agit donc d'une question de degré. Par ailleurs le manque de l'homme et de la femme n'est pas exactement le même. L'homme va chercher à se forger des enfants spirituels, la femme va chercher à aménager son rapport à l'autorité.

de l'altérité. De plus il lui reste peu d'éléments de son identification sur le mode du miroir, dans la mesure où il a changé de modèle. Enfin il s'est reconnu très tôt comme étant du côté de celui qui prononce l'altérité dans le couple mère-enfant. La fille ne connaît pas d'épisodes aussi violents. Elle s'identifie depuis le début à la même personne. Chez elle vont subsister des éléments de sa première identification, sur le mode du miroir et de l'identique, et elle se place enfin du côté de celle qui est proche de l'enfant. Pour toutes ces raisons on peut dire que, toute sa vie, le problème de l'homme sera la proximité, et le problème de la femme, la distance ou l'altérité. L'homme aura du mal à se rendre proche, la femme à prendre du recul. Le rapport à la parole des hommes et des femmes sera donc différent : la femme mal à l'aise pour prononcer la loi ou la parole d'autorité, l'homme gêné pour dialoguer dans la proximité.

C'est sur le fond de ces considérations que nous allons nous attarder un peu au commentaire que fait, dans un cadre psychanalytique, Marie Balmary de la chute et de la malédiction qui s'en suit[9]. Le serpent est évidemment un symbole phallique, il symbolise donc cette toute-puissance dont la femme se sent privée. Le serpent la tente d'ailleurs en lui offrant cette toute-puissance, sous les auspices de l'omniscience (connaître le bien et le mal)[10]. La femme est donc séduite par ce symbole de l'omnipotence, et l'homme ne remplit pas son rôle d'édicteur de la loi, il mange sans poser de question à sa femme, sans prendre de distance par rapport à l'offre qu'elle lui fait.

Les conséquences de cet acte sont décrites par Dieu quand il parle au serpent : « J'établirai une inimitié entre toi et la femme, entre ta semence et sa semence. » Citons ici explicitement le commentaire de Marie Balmary : « Le diabolique [...] trouvera comme ennemi en face de lui ce qui, en ce monde, est l'autre [...] : l'autre de celui qui a le pouvoir, l'autre de celui qui a la différence positive [...] Tout ceux qui

---

[9] Marie Balmary, *Le sacrifice interdit, Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1986.
[10] On n'est pas obligé de croire que le serpent est un symbole phallique. Ce qui est certain, c'est que le serpent propose à la femme l'omniscience qui est un des avatars de la toute-puissance, et il ajoute vous serez comme des dieux, ce qui ne laisse guère de doute. Par ailleurs, dans les religions antiques, le serpent est considéré comme un animal sacré à cause de sa mue au printemps. Il change d'enveloppe régulièrement, donc il doit posséder une force de vie qui lui permet de renouveler son corps régulièrement. Le serpent symbolise alors une force qui touche à l'immortalité, donc encore une fois à la toute-puissance (*cf.* Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1964). Il est d'ailleurs assez intéressant d'observer que ce symbole d'immortalité intervient dans le cadre d'une menace de mort : « si tu manges de ce fruit tu mourras. »

ne sont pas comme : l'étranger, le pauvre, le mal fichu, le fou, celui qui n'a pas. [...] Il y aura inimitié, inamitié entre le pouvoir installé qui se croit complet – le diabolique phallique – et l'autre, celui qui n'a pas les insignes de cette puissance[11]. »

Désormais, le manque de la femme va être exploité par celui qui possède le pouvoir. Les désirs de la femme la portent toujours vers son mari, mais « il dominera sur toi. » Une compensation est quand même offerte à la femme à travers l'enfantement : sa descendance écrasera la tête du serpent. Et en effet l'enfantement est souvent vécu par les femmes comme un substitut à leur manque initial. L'écrasement du serpent viendra du rejeton auquel la femme aura donné le jour.

III. LE VÉCU HISTORIQUE DE LA DIFFÉRENCE HOMME/FEMME

Cette inimitié entre les puissants et la femme n'a été que trop vérifiée dans l'histoire. La prise de distance plus naturelle de l'homme l'a conduit à rationaliser davantage les situations, tandis que la femme les éprouvait davantage directement dans son corps. Dès lors pour les grecs qui avaient une sainte horreur du corps, et pour qui le salut passait par l'évasion du matériel grâce à la pensée, la femme est devenue le symbole même de la chair, de tout ce qui attache l'homme à la matérialité mauvaise. Philon d'Alexandrie, juif hellénisant, qui habitait en Egypte à l'époque de Jésus-Christ, décrit ainsi les femmes comme précipitant les hommes dans le mal, car elles représentent le corps, et les passions. Sarah échappe au lot commun, mais la description qu'il en donne est édifiante : Sarah marque une remontée, car elle est stérile et donc vouée à une fécondité supérieure, sa stérilité est en effet la marque d'une impuissance pour le mal ; ensuite Sarah a vieilli, et a donc heureusement dépassé « ce qu'ont les femmes. » En bref, Sarah est élue car elle n'est plus une femme. On voit émerger ici la figure de la vierge, véritable femme masculinisée, concevant hors de la chair, et privée des insignes de la féminité[12].

La femme sera régulièrement exclue du domaine de la loi et du pouvoir, c'est-à-dire de toutes les activités publiques ou culturelles. Le sociologue Pierre Bourdieu, étudiant la société kabyle au début des années 60, a retrouvé ces oppositions symboliques[13]. La femme est

---

[11] *Op. cit.*, p. 267.

[12] *Cf.* Jacques Cazeaux, *Philon d'Alexandrie*, Supplément au Cahier Evangile n° 44, Paris, Cerf, 1983.

[13] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980, cf.

cantonnée dans la maison, et l'intérieur même de la maison est divisé en une partie masculine et une partie féminine. La partie féminine est obscure et humide, c'est là qu'ont lieu le sommeil, l'acte sexuel, l'accouchement et la mort. La partie masculine est la partie noble et lumineuse, lieu de la vie sociale à l'intérieur du foyer : c'est là que l'on reçoit l'invité, que l'on fait le feu, et que la femme tisse les habits qui seront portés à l'extérieur. L'homme ne rentre pas dans la maison sans sacrifier à des rites de conjuration, car il a le sentiment de rentrer dans un monde qu'il ne maîtrise pas, un monde obscur et menaçant. Et on retrouve dans le symbolisme du Yin et du Yang en orient le même genre de dichotomie.

Bref, ce qui était au départ un manque éprouvé par la femme, à l'endroit de la loi, du pouvoir, et de la prise de distance est devenu une exclusion de la sphère publique, une négation de la compétence de la femme à penser, un cantonnement dans la sphère privée hors de toute activité de représentation.

La Palestine au temps de Jésus ne faisait pas exception. Joachim Jeremias nous dit: « En Orient, la femme ne participe pas à la vie publique ; cela est également vrai du Judaïsme au temps de Jésus, en tout cas des juives fidèles à la Loi. Quand la femme juive de Jérusalem sortait de chez elle, elle avait le visage caché par une coiffure qui comprenait deux voiles sur la tête.[14] » Cet idéal n'était respecté que par les grandes familles, et encore en milieu urbain, mais c'était un idéal. Il était malséant pour une femme de parler dans la rue. Les femmes restent à la maison et dans des lieux reculés. La parole d'une femme a si peu de valeur dans la sphère publique qu'elle n'a pas le droit de témoigner dans un procès, « car elle était menteuse comme on le concluait de Gn 18,15.[15] » En outre, les femmes n'avaient droit qu'à une vie religieuse de deuxième zone. Elles étaient dispensées de l'observance de certains commandements, et elles n'étudiaient pas la Torah, les écoles rabbiniques étaient réservées aux garçons. « Rabbi Eliézer (vers 90 ap. J.-C.), l'énergique représentant de l'ancienne tradition, frappa cette sentence : "Qui apprend la Torah à sa fille lui apprend le libertinage." »[16] La partie de la synagogue où les scribes enseignaient leur était interdite.

L'attitude de Jésus apparaît comme en complète rupture avec ces pratiques. Il n'hésite pas à parler avec des femmes en public, ni même à se faire accompagner ouvertement par des femmes. Il parle de

---

l'annexe en fin d'ouvrage.

[14] Joachim Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, Cerf, 1967, p. 471.

[15] *Ibid.* p. 490.

[16] *Ibid.* p. 488.

théologie avec elles (Marie, la Samaritaine). Bref il leur reconnaît une place dans la vie publique et religieuse, et le droit de participer aux échanges de parole qui y ont lieu. Il leur confiera même le soin de porter le témoignage de sa résurrection auprès des disciples (Jn 20,17), donnant ainsi un poids à leur parole. Quand l'apôtre Paul suggère aux femmes de demander l'explication de ce qu'elles ont entendu à leur mari à la maison (I Co 14,35), bien loin de les exclure de ce qui se joue à ce moment là, il leur ouvre le droit de discuter des questions religieuses avec leur mari, ce qui est tout à fait neuf.

IV. QU'EST-CE QUE LE MINISTÈRE PASTORAL ?

Nous allons commencer maintenant à pouvoir faire retour sur la question qui nous occupe, mais avant d'y venir tout à fait, il me semble qu'il faut éclaircir ce qui est en jeu dans le ministère pastoral.

Une partie des problèmes que nous connaissons aujourd'hui pour démêler ce sujet, me semble provenir du fait que nous investissons dans la personne du pasteur la toute-puissance et l'omniscience dont nous parlions ci-dessus. Le pasteur rassemble sur sa personne l'ensemble des ministères décrits dans le Nouveau Testament. Mais dans le Nouveau Testament, ces ministères étaient répartis sur plusieurs personnes. Aujourd'hui, nous concentrons nos phantasmes sur une seule personne, investie du symbolisme phallique. Dès lors, la parole de la Genèse s'applique pleinement : il y a inimitié entre cette symbolique et les femmes. Il nous est très difficile d'imaginer des femmes investies d'un tel phantasme. La répartition néo-testamentaire avait justement pour but d'éviter la conjonction des ministères et des questions de pouvoir (exercé ou phantasmé). De ce point de vue, il me semble que nous vivons dans l'infidélité, et confier un ministère à des femmes serait après tout un bon moyen de revenir à la notion de ministère comme service.

Au reste, il est clair pour moi que des femmes avaient des ministères reconnus dans l'église primitive. Le chapitre 16 de l'Epître aux Romains fait foi de la large place qu'elles tenaient dans l'église, l'une d'entre elles est même désignée comme exerçant une fonction d'autorité[17].

---

[17] v. 1-2. Le terme auquel nous faisons allusion est celui de *prostatis* qui dérive du verbe *proistèmi* qui, dans tous ses emplois sauf un dans le Nouveau Testament, signifie *présider*. Ainsi, quelques versets auparavant, Paul a dit : « Que celui qui préside le fasse avec zèle » (12,8), en employant ce verbe. On traduit d'habitude ce verset (16,2) en disant que cette femme a été une

Mais pour nous rapprocher encore un peu de la question précise que nous traitons, il nous reste à clarifier les différents types de parole qui ont cours dans l'Eglise. Là encore, nous avons opéré une terrible réduction par rapport au Nouveau Testament. Pour nous, la parole est avant tout la prédication *ex-cathedra*. Mais le Nouveau Testament décrit au moins quatre types de paroles différentes : l'enseignement, l'exhortation, le témoignage et la prophétie. Il est encore une fois significatif que nous ayons retenu le type de parole qui supposait le plus de prise de distance, et qui était donc le plus marqué du symbole de la toute-puissance du père.

De plus, si la distance est le problème de la femme, et la proximité celui de l'homme, il me semble que la parole d'enseignement elle-même, suppose à la fois proximité et distance. Il y a, en effet, deux manières de décrire l'enseignement. L'une, qui encore une fois est survalorisée en théorie (bien qu'elle ne le soit pas forcément en pratique), consiste à présenter la prédication comme étant une rupture avec la vie de tous les jours, un appel vers la transcendance, un message basé sur un corpus théologique précis. Je ne récuse pas cet aspect qui est à mon avis essentiel, je veux simplement rendre attentif à un autre aspect de l'enseignement. La tradition romantique a insisté sur la valeur de la compréhension de l'autre préalable à toute parole, Kierkegaard, qui en est une des incarnations, a maintes fois souligné que la prédication ne saurait être un message désincarné. Pour lui il convenait que toute parole dite ait d'abord été vécue, la compréhension de l'évangile passait par une identification à la personne de Jésus qui supposait de revivre ce qu'il avait vécu. Dans ce cadre, la parole doit se tenir à proximité de la vie, à proximité des autres. Une telle notation n'est pas éloignée des propos néo-testamentaires. Ainsi Paul écrit-il aux romains : « J'ai un très vif désir de vous voir, afin de vous communiquer quelque don spirituel pour que vous en soyez affermis, ou plutôt pour être exhorté avec vous et chez vous par la foi qui nous est commune à vous et à moi. » (Rm 1,11-12). A la fin de l'Epître, il dira qu'il a écrit simplement afin de raviver leurs souvenirs (15,14-15, cf. aussi I Th 4,9, II Pi 1,12, I Jn 2,20-21). Dans la mission d'enseignement de Paul, la proximité et l'écoute des autres collaboraient avec le savoir rationalisé que Paul maîtrisait.

La prédication doit donc être à la fois proximité et distance. Et elle ne doit pas non plus être seulement ou toujours enseignement, mais

---

« protectrice » ; je veux bien, mais cela signifie au moins qu'elle a été une protectrice en ce sens qu'elle s'est tenue devant les autres (sens étymologique du verbe) pour faire écran. Il s'agit quand même d'un acte qui sous-tend une autorité exercée.

également prophétie, témoignage, et exhortation. Si la prédication reste, en effet, le seul lieu de circulation de la parole publique dans l'Eglise, elle doit contenir les quatre aspects que nous avons rappelés. Quant au mot traduit par exhortation, rappelons qu'il veut aussi bien dire *défense* ou *consolation*, et qu'il dérive d'un verbe qui veut dire « appeler auprès de soi » ; là encore la distance de l'exhortation doit collaborer avec la proximité de la consolation.

Mais l'histoire a fait de ce ministère pastoral quelque chose d'exclusivement masculin, et même au-delà, quelque chose de décisivement marqué par le symbole de la toute-puissance, et il nous est très difficile de faire marche arrière.

V. L'EXAMEN DES TEXTES PAULINIENS

Nous voici parvenus maintenant au point où nous pouvons examiner les textes pauliniens.

Nous avons montré clairement que Jésus reconnaît les femmes comme participant de droit à l'échange de paroles dans le domaine religieux. Au reste, l'apôtre Paul ne leur dénie pas ce statut puisqu'il admet qu'elles prophétisent (I Co 11,2-16). Priscille, dans les Actes, si elle n'est pas désignée exactement comme enseignante, prononce au moins à l'égard d'Apollos (Ac 18,26) un témoignage autorisé. Quand Paul dit que les femmes n'ont pas la permission de parler dans l'Eglise, il emploie un verbe qu'il serait plus exact de traduire par bavarder[18], il vise plus, si l'on peut dire, un bruit de fond[19]. Non, en fait, il semble que Paul vise spécifiquement un seul type de parole : la parole d'enseignement *stricto sensu.*

Le texte de I Tm 2,11-15, qui est pourtant *a priori* le plus obscur, va nous fournir la clé de ce que vise l'apôtre Paul. En effet l'ensemble du passage traite de la création, puis de la chute. La traduction littérale du verset 15 est : « cependant elle sera sauvée à travers son engendrement. » Certains comprennent « par sa descendance » et indiquent qu'il ne peut s'agir que du Christ. La femme en tant que genre donne naissance au sauveur de toute l'humanité. Sans faire une traduction aussi hardie de ce verset il me semble que c'est le sens correct du verset. Le salut vient de Christ et de nul autre. Et c'est à

---

18 Le verbe employé est *laleô* qui a comme sens premier : « prononcer des sons inarticulés », d'où « bavarder », d'où enfin « parler. » Il s'oppose à *legô* qui désigne la parole claire et raisonnée.

19 D'ailleurs, la suite du passage montre qu'en fait de parole, il s'agit des explications qu'elles demandaient à leur mari (v. 35).

travers sa capacité de donner la vie que la femme donne naissance au Sauveur. Ainsi on retrouverait la promesse de Gn 3 : «Ta descendance écrasera la tête du serpent. » Le passage répèterait donc l'ensemble du mouvement : la création, la chute, puis la malédiction et la promesse. Le fait que le verbe soit au futur (elle sera sauvée) pourrait bien signifier que Paul rappelle une promesse, la promesse formulée au moment de la chute. Cela laisse sous-entendre que Paul voit un risque que la femme revive la tentation d'Eden. Il décrit très bien la situation que nous avons rappelée tout à l'heure : la femme s'éprouvant comme dépendante de l'homme (ici cela est signifié par la création en second), et cherchant une compensation. Cette compensation, elle pense pouvoir la trouver en dominant l'homme, en s'emparant donc, à travers la parole d'enseignement de la toute-puissance (v12). Paul rappelle sobrement que la femme ne peut échapper à ce manque, mais qu'elle peut vivre une compensation à travers la maternité, compensation d'autant moins illusoire que le Sauveur lui-même est passé par le ventre d'une femme pour s'incarner.

La tentation ici visée est donc de penser s'emparer du pôle symbolique de la loi et de la toute-puissance à travers la parole d'enseignement, qui, en effet, de toutes les paroles est celle qui est la plus proche de ce pôle. De même dans le texte de I Co 11,2-16, Paul signifie à la femme qui prophétise qu'elle ne doit pas penser, du fait qu'elle prophétise, qu'elle s'est emparée d'un pouvoir sur son mari. Ce texte nous permet d'aller un cran plus loin, car Paul vise également l'homme dans ce texte. Si l'homme par rapport à la femme occupe la position symbolique de celui qui prononce la loi, l'homme ne doit pas pour autant s'arroger la toute-puissance qui appartient à Dieu (v3). De même Paul reprend l'idée de la maternité, mais pour dire que si la femme est dans une situation de manque plus radicale que l'homme, l'homme a néanmoins besoin de la femme, et aucun des deux ne peut se définir comme omnipotent, car tout vient de Dieu : « La femme est inséparable de l'homme et l'homme de la femme, devant le Seigneur. Car si la femme a été tirée de l'homme, l'homme naît de la femme et tout vient de Dieu » (v 11-12). Ainsi l'homme non plus n'est pas exempt de la tentation de la toute-puissance ; le cas de la femme est simplement plus aigu dans la mesure où, en plus de cette tentation inscrite en tout être humain, elle peut chercher à régler ses comptes avec son manque à l'occasion de la prise de parole. Ici, Paul propose une mesure concrète : que la femme manifeste qu'elle reconnaît son mari comme celui qui possède le symbole de la loi au moment où elle prend la parole.

Pour actualiser cette parole, je dirais qu'il me semble que la tentation était beaucoup plus aiguë à l'époque de Paul qu'aujourd'hui. En effet, le canon n'était pas stabilisé, on remarque à maintes reprises au fil des Epîtres que des contestations doctrinales apparaissent dans l'Eglise qui sont liées directement à des personnes : on conteste la légitimité de la parole de Paul, plus à partir de la personne de Paul qu'à partir du contenu de ce qu'il dit. Bref, aucune institution ne pouvait servir de référent à une personne qui parlait. La tradition de l'enseignement des Rabbi était d'ailleurs celle d'une parole personnalisée, même si elle référait à d'autres autorités.

Aujourd'hui, la situation a bien changé. Une femme qui enseigne peut s'appuyer sur d'autres instances qu'elle-même pour reconnaître une autorité en dehors d'elle. Des substituts de l'image du père ont été créés dans notre société. Ainsi le canon a été fixé, et l'enseignement théologique obéit à des règles précises. D'une manière générale la parole d'enseignement est aujourd'hui beaucoup plus rationalisée qu'autrefois, elle est moins liée à l'autorité personnelle d'une personne. Qu'elle se tourne vers le canon, vers le savoir théologique, vers la rationalité de la parole, la femme peut aujourd'hui trouver des substituts de la figure du père qui lui permettent de prononcer une parole d'enseignement sans avoir à se mettre à la place symbolique d'un homme, sans chercher à combler par là-même le manque qui est en elle. Elle peut se définir à présent comme membre d'unE union d'églises, constituée par une confession de foi et par une discipline, et donc invoquer un autre qu'elle-même lorsqu'elle parle.

Aussi je ne pense pas qu'il y ait d'obstacle majeur[20] à la

---

[20] Que d'encre a fait couler cette petite phrase « pas d'obstacle majeur » lors de la première lecture, en comité restreint, de ce texte ! Les uns me demandant si je voyais des obstacles quand même, d'autres s'indignant que je vois encore des obstacles, chacun me sommant de dire ce que j'avais derrière la tête. Je ne peux malheureusement pas dire beaucoup plus : l'homme et la femme courent tous les deux des risques en prenant la parole dans l'Eglise. J'ai dit quels risques. L'homme peut d'ailleurs vouloir faire des enfants spirituels, accoucher d'un beau sermon qui fera date. Mon argument central est historique : aujourd'hui l'Eglise s'est dotée d'institutions pour se prémunir contre ces risques, donc tant la tentation que le malaise potentiel des femmes me semblent suffisamment diminués pour qu'elles puissent assumer des fonctions pastorales sans problème majeur. Cela veut-il dire qu'il y aura des petits problèmes ? Sans doute, mais les hommes ont aussi leurs petits problèmes. Bref, mon argument est pragmatique et non pas ontologique, ce n'est pas « en soi » que la femme peut ou ne peut pas assumer ce ministère : en effet la situation de la femme se situe dans un entre-deux : entre la création qui la pose comme différente et

consécration de femmes dans l'Eglise d'aujourd'hui. Quand nous aurons modifié nos attentes par rapport à la personne du pasteur cela nous paraîtra plus clair. Ainsi, si une femme se sent mal à l'aise pour prononcer une parole d'autorité, ne peut-elle compter sur aucun conseil d'Eglise pour la soutenir ? Je pense même qu'il y aura des effets bénéfiques à une telle évolution, la vie de l'Eglise est aujourd'hui amputée de la parole de la moitié de ses membres, et nous redécouvririons que la parole inspirée se situe dans la proximité autant que dans la distance. Dieu est le tout autre, il est également celui qui est plus proche de nous que nous-mêmes. « Auprès de toi est la parole, dans ta bouche et sur ton cœur. »

---

l'eschatologie qui la pose comme semblable (ni homme, ni femme). Dès lors, je ne pense pas qu'un argument ontologique soit valable.

Hokhma 44/1990, pp. 59-64

LE SACERDOCE UNIVERSEL ET LES MINISTÈRES

Lecture critique du livre du P. Christian Duquoc : « La femme, le clerc et le laïc »[1]

Par Jean-Jacques Beljean
pasteur, président du Conseil Synodal
de l'Eglise Réformée Evangélique de Neuchâtel

Ce travail a été présenté lors du colloque de théologie pratique de la Faculté de théologie de Neuchâtel, consacré au sacerdoce universel, en novembre 1989.

Comment se pose le problème du ministère dans l'Eglise

Si le titre du livre est provocateur, le sous-titre définit mieux l'objectif réel du livre : « œcuménisme et ministère. »

L'auteur constate un refroidissement des relations œcuméniques, tout en relevant qu'il subsiste entre les partenaires une courtoisie qui, avouons-le, faisait défaut il y a quelques dizaines d'année). Les raisons de ce refroidissement : le rapport ministère/sainte-cène, fondamentalement différent chez les protestants et les catholiques (pour qui le ministère est un sacrement) et l'accession des femmes au ministère ordonné, ou à l'épiscopat, chez les protestants ; les protestants connaissent une progression et une mobilité théologique ; les catholiques vivent une situation close (lettre des évêques sur l'hospitalité eucharistique, synode romain sur le laïcat de 1987).

Qu'est-ce qui, selon notre auteur, bloque la situation ? C'est la définition catholique du ministère comme pouvoir sacré. Bien que ce pouvoir sacré se définisse comme un service (théoriquement), il n'en reste pas moins un pouvoir (pratiquement). Duquoc aimerait éliminer cette notion de pouvoir sacré au profit de celle de service afin de

---

[1] Christian Duquoc : *La femme, le clerc et le laïc*, Genève, Labor et Fides, 1989.

remettre en marche le dialogue. Il souhaite que l'espace ouvert par Vatican II et *Lumen Gentium* ne se ferme pas au profit de l'omniprésence de la Congrégation pour la doctrine de la foi, de la nomination d'évêques traditionalistes, etc.

Notre auteur stigmatise l'emploi d'un double langage, le premier de type universaliste (il n'y a plus ni homme ni femme, tous sont un en Christ) et le second, de type restrictif, qui annihile le premier au niveau institutionnel (pas de femmes à la prêtrise, pas de prêtres mariés, etc.). Le langage universaliste est d'ailleurs réservé pour l'extérieur de l'Eglise (Droits de l'Homme…), le langage restrictif pour l'intérieur de l'Eglise.

Le père Duquoc note que même pour la Congrégation et Ratzinger, la place de la femme dans l'Eglise et dans le ministère soulève un problème : le femme est considérée comme mineure, et n'a d'autre solution que d'être vierge ou mère. Un document, *Inter insigniores* (1977), reconnaît le rôle social de la femme mais lui refuse l'accès au ministère ; un second, de 1987, sur la « Dignité de la femme », suggère que la vocation de la femme est plus haute. Le refus de l'accession au ministère pour les femmes devient énigmatique, d'autant plus que dans la société, l'évolution a eu lieu ; il suffirait de faire passer le langage universaliste de l'extérieur à l'intérieur de l'Eglise.

Il discerne sous cette restriction, un rejet de l'identité féminine elle-même, qui se retrouve dans le refus d'ordonner des hommes mariés : un problème entre sexualité et liturgie.

Clercs et laïcs selon Vatican II

Lumen Gentium met en lumière l'Eglise comme peuple, et vise à l'intégration de tous. Le fait ensuite de parler des laïcs et des clercs marque une nette restriction au principe de base : les laïcs sont définis comme des non-clercs et les clercs sont là pour sanctifier, enseigner et gouverner. Reste aux laïcs la gérance des affaires du monde (ce qui n'est pas mal !) mais pas la gérance de l'Eglise. La Réforme, selon Duquoc, va à l'opposé : permettre à tous de s'approprier l'Ecriture, mais aussi la gérance de l'Eglise (avec la création d'institutions favorisant ce but).

Ainsi, ce qui fait obstacle à l'œcuménisme, c'est la notion de « pouvoir sacré » attaché au ministère, à l'épiscopat en particulier. La notion de ministère défini comme un service pourrait remettre en marche le processus. Néanmoins, la notion de pouvoir ne doit pas être exclue ; elle est légitime pourvu qu'elle soit contrebalancée par une

régulation communautaire qui n'existe pas actuellement dans l'Eglise catholique, si ce n'est sous forme de grève (de la pratique et de la participation à l'eucharistie).

Dans l'antiquité chrétienne

Le sacerdoce a été vécu et pensé comme service, non pas en raison d'une dignité, mais pour assurer un rôle, la présidence de l'eucharistie, avec un pouvoir non sur les fidèles, mais sur le pain et le vin. Il s'agit d'un charisme de structuration de la communauté comme mémoire du Christ et annonce de sa venue par le partage de son corps et de son sang.

Il ne s'agissait pas là d'une simple désignation, mais d'une reconnaissance par l'évêque, signifiant que la communauté n'était pas seule : elle devait entretenir des relations avec les autres pour exister. Au charisme de présider va s'ajouter celui de relation.

Duquoc qualifie les évolutions postérieures de déviations. Elles ont été induites par la défaillance du pouvoir civil lors des invasions du Ve siècle, l'Eglise restant la seule société organisée et par conséquent, suppléant insensiblement au pouvoir civil. Le service devient pouvoir. Dès Saint Thomas, il devint même indépendant de la communauté, le glissement du rite de l'imposition des mains à celui de la porrection (dans lequel les objets servant à l'eucharistie sont consacrés) en témoigne. De service à la Communauté, le ministère devient un pouvoir sacré indépendant, voire un pouvoir politique avec des privilèges. Le célibat obligatoire et le rejet de la femme marque encore plus cette distance ministère – Eglise. C'est d'autant plus malheureux que des vocations ministérielles plus nombreuses seraient nécessaires pour continuer d'assurer dignement le service eucharistique, et que ces vocations sont présentes chez des hommes mariés et des femmes.

Il y a actuellement, selon notre auteur, une révolte au sein de l'Eglise catholique contre le fait que les tâches profanes soient dévolues aux laïcs et les tâches sacrées aux clercs. Selon lui, tout cela tend heureusement à changer, à se relativiser.

Vers un dépassement possible

Selon le P. Duquoc, il faut repenser l'antithèse service – pouvoir sacré ; il faut resituer le ministère à l'intérieur de l'Eglise. Il évoque trois raisons d'espérer :

1. La pénurie sacerdotale obligera à trouver d'autres solutions pour l'eucharistie ;

2. Les modèles différents d'autres Eglises montrent que d'autres voies sont possibles ;

3. La volonté de Vatican II de réinsérer le ministère dans la communauté est toujours présente.

En conclusion, pour le P. Duquoc, la pratique actuelle du ministère dans l'Eglise catholique romaine est l'obstacle principal au dialogue œcuménique.

Réflexions critiques

L'objectif du livre du P. Duquoc est de trouver un chemin permettant de remettre en route le dialogue œcuménique au sujet des ministères. Il voit dans la notion catholique romaine de pouvoir sacré du ministre le principal obstacle à ce dialogue. Est-ce vraiment cela qui fait obstacle ? Le problème n'est-il pas plus profond ? Qu'est-ce qu'un ministre ? Le définir comme celui qui fait l'eucharistie, qui préside, qui a un pouvoir non sur la communauté, mais sur le pain et le vin est-il acceptable dans une perspective protestante ? De plus, faut-il maintenir la distinction entre clercs et laïcs ? N'est-ce pas la notion de sacré, même s'il s'agit d'un service, qui fait atuellement obstacle ?

Il est certain que les propositions du P. Duquoc marquent une percée décisive dans la question œcuménique ; il les fait avec un courage étonnant.

Il faut néanmoins relever que certainement, chez les réformés, il ne rencontrera l'approbation que de ceux qui sont marqués par une théologie du renouveau liturgique, d'origine catholique, et se heurtera à ceux qui, s'inspirant du sacerdoce universel, considèrent le ministère comme un charisme parmi d'autres, indispensable certes, mais qui n'est pas revêtu d'une dignité particulière ou qui implique une différence d'état.

A mon avis, il n'est pas légitime de maintenir la distinction entre clercs et laïcs, en tout cas pas avec ce vocabulaire. L'Eglise est un peuple, et à ce titre, elle se donne les institutions nécessaires pour accomplir sa mission. Les institutions peuvent varier selon les nécessités du temps et de la société. Ce qui doit demeurer, c'est le message à transmettre, dont le sujet est le Dieu de Jésus-Christ tel qu'en témoignent les Ecritures.

Pour un certain nombre de protestants, le ministère est une fonction, même s'il répond à une vocation et se trouve sanctionné par une consécration. Il n'est aucunement un pouvoir, encore moins un pouvoir sacré, même s'il est et doit être détenteur d'une autorité

(autorité apostolique, en référence à la tradition apostolique et autorité herméneutique). Ainsi, à certaines époques, les institutions ont été d'ordre féodal, à d'autres, il est nécessaire qu'elles soient d'ordre démocratique. Le peuple lui-même de l'Eglise doit se prendre en charge et s'organiser. Dans cette question, il est donc nécessaire de partir de la situation actuelle de l'Eglise, sans remonter à une structure du passé qui aurait valeur de sacré, pour chercher comment l'organisation peut être transformée pour mieux servir la mission de l'Eglise. Ainsi, la meilleure manière d'aborder la question du ministère me paraît impliquer les questions suivantes :

- Quelle est la mission de l'Eglise :
  - a - de manière gënérale ?
  - b - dans le monde qui nous entoure ?
- Y a-t-il une structure qui fasse partie de l'être même de l'Eglise ?
- Quelle est la structure qui permet au mieux à l'Eglise d'accomplir sa mission ?
- Une structure universelle est-elle souhaitable ? Si oui, de quel type ?

Une vision illuministe du sacerdoce universel conduirait à dire : chacun peut tout faire, dans l'Eglise, et chacun fait tout. Cette vision est à rejeter pour des raisons évidentes. Une vision plus « charismatique » au sens paulinien du terme se posera la question de savoir, dans la mission de l'Eglise, quelle est la vocation adressée à chacun. Comment cette vocation se forme-t-elle en vue de l'exercice d'un charisme reconnu par tous, pour l'utilité commune ; cette vision se demandera quelle est la place de chacun dans l'Eglise.

Dans ce sens, la proposition du P. Duquoc de maintenir deux ordres dans le peuple de Dieu, susceptible, selon lui, de permettre malgré tout un renouveau dans l'Eglise catholique, ne me paraît pas suffisante pour remettre en route un dialogue avec l'ensemble des protestants, et cela même si la cléricature est définie comme un service. Depuis la crucifixion, il n'y a plus de laïc et plus de prêtre. Il y a des membres du peuple de Dieu qui ont des vocations diverses. Tous sont laïcs ou, mieux encore, comme je le crois, tous sont prêtres, c'est-à-dire chargés de porter Dieu au monde et le monde à Dieu. C'est en cela que consiste le sacerdoce universel.

A mon avis, le livre du P. Duquoc pourra débloquer le dialogue œcuménique avec une partie des protestants, mais il ne pousse pas assez loin l'idée universaliste dont il parle lui-même. Il est nécessaire d'établir que, dans le peuple de Dieu, il y a une égalité de tous les membres, avec des différences : certains sont appelés au charisme du ministère pastoral, par exemple ; d'autres à vivre et témoigner de leur

foi dans leur vie quotidienne, d'autres encore à la diaconie, ou à l'évangélisation. Cela ne donne à personne une supériorité sur les autres, bien au contraire. L'égalité permet le respect et l'amour, la différence permet le fonctionnement, la pluralité, l'organisation. La formation adéquate permettra l'exercice correct du charisme en question dans la fidélité à l'Evangile, dans la coordination et pour le bien commun. La seule distinction clercs-laïcs introduit une polarité et un conflit immédiats. La reconnaissance de la variété des dons, charismes et ministères introduit la possibilité d'une véritable communauté et transforme le conflit en pluralité. Sans cette variété subsistera toujours un peuple d'enseignés-consommateurs et un *team* d'enseignants détenteurs de l'information, qui dirige l'Eglise malgré une apparence de structures démocratiques. L'Eglise ancienne a bien compris cette situation, elle qui s'est donné, peu à peu, les structures dont elle avait besoin pour vivre et se développer dans le temps qui était le sien, et qui a reconnu une quantité de dons différents, avant que la concentration sur le ministère épiscopal auquel le prêtre est attaché ait conduit à faire de ce ministère le signe et la marque par excellence de l'Eglise. Cette évolution a conduit à annihiler la vitalité spirituelle de l'Eglise en créant un peuple de consommateurs face à une caste de célébreurs et d'acteurs, qui dirigent un spectacle.

Nous ne sommes pas encore, dans les Eglises réformées, détachés de cette vision du ministère qui conduit immédiatement, dans la structure du monde actuel, à nommer un professionnel pour résoudre chaque problème qui se pose. La Bible et l'Eglise sont encore à rendre au peuple chrétien. N'est-ce pas un des charismes protestants fondamentaux que d'y travailler ?

Paul Ricœur : *Soi-même comme un autre*
Paris, Seuil, Collection L'ordre philosophique, 1990.

Quarante ans plus tôt, *Le volontaire et l'involontaire*[1] inaugurait sa philosophie de la volonté. Mais aujourd'hui Ricœur, qui a modifié son projet, publie *Soi-même comme un autre.* Si toutefois les deux volumes méritent d'être cités côte à côte, c'est parce que tous deux traitent la question du sujet, thème philosophique resté cher à Ricœur toute sa carrière durant.

Entre 1950 et 1990, la philosophie ricœurienne s'est enrichie de la philosophie réflexive[2] de Jean Nabert s'est transformée en une phénoménologie herméneutique[3], puis s'est concentrée sur la puissance vivifiante de la métaphore[4] avant, finalement, de goûter aux joies de l'intertextualité[5] et de la théorie narrative[6]. C'est pourquoi *Soi-même comme un autre* n'est pas un *remake*, mais une refonte radicalement différente du projet de philosophie de la volonté.

En particulier ce sont les quatre premières études de *Soi-même comme un autre* qu'il faut contraster avec la phénoménologie d'antant. A l'époque Ricœur tentait de traquer la volonté vivante, au vol, dans son décider, son mouvoir et son consentir ; la traquer oui, mais la capturer était impossible. C'est pourquoi il se mit plus tard à proclamer avec Nabert le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet. *Soi-même comme un autre* le montre bien : les références à un tel n'identifient que le corps ou la personne (1ère étude) ; même les références à soi ne sont pas ancrées plus profondément (2ème étude) ; quant à la sémantique des réponses à la question *qui ?*, elle ne diffère pas fondamentalement de celle des réponses aux questions *quoi ?* et *pourquoi ?* (3ème étude) ; ainsi seul un point de vue pragmatique permet de remonter de l'action à l'agent (4ème étude) ; autant dire que la position immédiate du sujet est analytiquement impossible.

---

1 Paris, Aubier, 1950, 1988.

2 L'acte de penser étant à l'origine de la pensée et irréductible à celle-ci, la philosophie réflexive s'efforce de retrouver les actes par le rebond d'une réflexion sur leurs conditions d'existence (Maine de Biran, Bachelard, Nabert).

3 Alors que la phénoménologie s'efforce de définir les formes de pensée correspondant à nos perceptions diverses au moyen d'une simple logique (Husserl, la phénoménologie herméneutique, elle, marque de plus l'écart entre la pensée et la vie dans son effort de déchiffrage des représentations (Ricœur).

4 Découverte de la dynamique des significations grâce aux déplacements de sens opérés par les métaphores (Benveniste).

5 Ouverture du sens d'un texte par son interaction avec un autre texte choisi à dessein (Derrida).

6 Analyse de la formation du sens dans et par le récit (Greimas).

Assumant ces limites analytiques du mot et de la phrase, les deux études suivantes tentent donc d'articuler la problématique de l'identité personnelle dans la dimension temporelle de l'existence humaine par la médiation du récit. Ricœur ici reprend et continue les études de son fameux *Temps et récit*[7] dans lequel était élaborée une dialectique entre monde et monde du texte. Mais ici la dialectique prend place entre l'identité personnelle, puis plus précisément le soi, et l'identité narrative. La première, que Ricœur appelle identité-ipse, est comme la présence, instantanée. La seconde, nommée identité-idem, note la permanence dan le temps. Les deux sont unies sans effort dans la permanence de mon caractère. Par contre seul un désir puissant permet de préserver l'intégrité de leur union dans la parole tenue et la fidélité. C'est à ce stade seulement que la question *qui ?* se démarque de la question *quoi ?* Au *qui ?* je peux maintenant répondre « ici je me tiens. » Ainsi débute l'éthique : Entre l'imagination qui dit « je peux tout essayer » et la voix qui dit « tout est possible, mais tout n'est pas bénéfique (entendons : à autrui et à toi-même) », l'acte de la promesse établit une concorde fragile, « je peux tout essayer, certes, mais ici je me tiens ?[8] »

A l'éthique justement sont consacrées les trois études suivantes et la récapitulation finale. Celles-ci sont d'importance capitale. En effet, la question éthique, Ricœur l'a confessé lui-même maintes fois, constitue l'ultime visée de sa philosophie. Or, jusqu'à présent, mis à part quelques articles disséminés, Ricœur n'avait encore jamais consacré d'espace d'un (demi) livre (200 pages) à cette difficile question. *Soi-même comme un autre* fait donc office de référence.

Il serait fastidieux de répéter en quelques lignes la densité de ces trois études éthiques. C'est pourquoi je me contenterai de citer le *leitmotiv* éthique de Ricœur, puis le nom des partenaires de dialogue qu'il a choisi. Son leitmotiv, c'est « viser à la vie bonne… avec et pour l'autre… dans des institutions justes. » A partir de là, Ricœur discute avec Aristote pour montrer que la visée est plus importante que la norme (7ème étude), avec Kant pour montrer que la visée s'épanouit dans la norme (8ème étude), puis avec Hegel pour montrer comment la norme est intégrée en société au moyen de la sagesse pratique. En contrepoint, Ricœur trouve des appuis importants chez Lévinas et dans *Antigone* de Sophocle.

En tant qu'éthique dans un monde post-moderne, ce livre difficile de Ricœur ne devrait pas passer inaperçu. Il intéressera certainement les philosophes, et parmi eux plus particulièrement les théologiens philosophes, en raison du renoncement de Ricœur à « toute ambition de fondation ultime[9]. »

Quelques théologiens moins philosophes en seront peut-être effrayés. Mais espérons que tous seront sensibles au fait que cette philosophie pratique ne manque toutefois « ni de l'assurance ni de la confiance qu'engendre l'attestation de soi-même comme un autre[10]. »

Jacques Fauquex

---

[7] Trois tomes, Collection L'ordre philosophique, Paris, Le Seuil, 1983, 1984, 1985.
[8] *Soi-même comme un autre*, p. 198.
[9] *Ibid.*, 4e de couverture.
[10] *Ibid.*

Jérome Cottin : *Jésus-Christ en écriture d'images.*
Labor et Fides, Genève 1990.

La question de l'art et de l'image est si rarement abordée en théologie protestante que l'on devrait se réjouir de la publication de ce livre. Et pourtant, après lecture de l'ouvrage, on se demande si c'était bien le sujet du livre… De quelle image et de quelle iconographie s'agit-il ?

Pour Jérome Cottin, l'image est un substitut à la parole, un complément du discours. D'emblée, il propose un « plaidoyer pour une parole *vue* », pour un « christianisme *visuel* » (pp. 7-8, c'est moi qui souligne). L'image est au centre de la communication moderne, aussi, « il devient impossible de communiquer sans l'aide d'images, de quelque nature qu'elles soient. » (p. 7). De ce point de départ qu'est la non-adéquation de la communication chrétienne à la communication contemporaine, J. Cottin aboutit à la conclusion que l'image est dépassée par elle-même (?) (p. 148), que « l'image reste toujours soumise à la parole » (*ibid.*) et qu'en définitive, les « images de Jésus nous renvoient à ses paroles. » (*ibid.*) Autrement dit, la parole insuffisante du départ nécessite la médiation de l'image pour se retrouver elle-même à la fin ! L'image est alors un détournement, ou un prétexte, pour revenir à la parole. « Les prélats de l'Eglise n'ont eu autre raison de résigner aux idoles l'office d'enseigner, sinon d'autant qu'eux étaient muets » disait Calvin (*Institution* I, XI, 7)…

L'auteur ne fait aucune distinction entre l'image au sens large et l'image d'art. Il les tient toutes deux pour des variantes du discours oral, pour une forme de la parole. Il précise : « Comme tout moyen d'expression, l'image a ses limites. Circonscrite dans l'espace et le temps, elle n'est pas un langage total ni universel. » (p.147). L'image est confondue avec le message qu'elle est sensée véhiculer, elle est réduite à un message. L'auteur se trompe alors quant au rôle attribué aux images paléo-chrétiennes qu'il analyse dans l'ouvrage : leur objectif n'est nullement de commenter ou enseigner les paroles du Christ. Leur attribuer une portée dogmatique, c'est en faire des œuvres de propagande ou de débat théologique. Ce n'est que bien plus tard dans l'histoire de l'Eglise que l'image prendra ce rôle. A l'époque paléo-chrétienne, l'image n'a d'autre rôle qu'esthétique ou rituel (sarcophages, par exemple). L'art « chrétien » est certes imprégné de la pensée de ceux qui le pratiquent, mais il est avant tout gratuit, destiné à agrémenter et embellir, à enluminer la vie. Dans son analyse, J. Cottin réduit l'image d'art en la soumettant au discours. L'art devient un langage parmi d'autres, sans plus de spécificité qu'un autre. La négation du caractère spécifique de l'art, de son universalité (il n'est pas besoin de commentaire pour qu'un oriental, à la culture si différente, apprécie et comprenne d'emblée Van Gogh, par exemple), conduit à présenter l'art comme un mode de communication parmi d'autres. Cette réduction de l'art à la communication fait perdre à l'art ce qui fait son essence.

Le visuel est certes aujourd'hui le mode dominant de communication (mais pas de l'art, où la musique domine), mais l'image de la communication

n'est pas l'image d'art ; c'est l'illustration de l'actualité, l'image de marque publicitaire, l'image-sensation des informations télévisées. Ces images-là sont sans commune mesure avec l'image d'art, de même que le journal quotidien ne se prend pas pour l'œuvre littéraire. La confusion entre image, parole et écriture dans cet ouvrage a pour conséquence de réduire l'art à un discours théologique.

Le commentaire des œuvres est bien fouillé du point de vue iconographique, mais les dimensions théologiques relevées sont parfois anachroniques ou sans rapport avec l'image elle-même. Par exemple : « L'orante montre la valeur *existentielle* de la parole de Dieu. [...] Le théologien moderne Bultmann poursuit cette ligne d'une découverte existentielle de la foi. » (p. 51). L'œuvre d'art est ainsi devenue support d'un discours théologique extérieur, prétexte à une explication dogmatique qui ne rend pas compte de l'image, mais de l'auteur... Ce n'est pas ce qui nous permettra de comprendre la christologie que reflètent ces images, s'il y en a une.

J. Cottin me semble être tombé dans le travers des iconomaques, ces adversaires du culte de l'image de l'occident du IXe siècle : l'image est revendiquée pour enseigner, elle devient la *Biblia pauperum*, la bible des illettrés. La Réforme me semblait pourtant avoir choisi d'apprendre à lire aux illettrés, plutôt que de les maintenir dans la dépendance de l'image. Dans la perspective protestante, celle de Calvin en tout cas, l'image est laïque, hors du temple et libre. Elle est gratuite et n'a pas besoin de justification. Elle n'est pas l'auxilliaire malhabile de la parole. Ce n'est pas lui rendre justice que de la réduire à un discours approximatif et à une « trahison » (p. 101).

Fabrice Lengronne

Prière du poète

Mon Dieu qui donnes l'eau tous les jours à la source,
Et la source coule, et la source fuit ;
Des espaces au vent pour qu'il prenne sa course,
Et le vent galope à travers la nuit ;

Donne de quoi rêver à moi dont l'esprit erre
Du songe de l'aube au songe du soir
Et qui sans fin écoute en moi parler la terre
Avec le ciel rose, avec le ciel noir.

Donne de quoi chanter à moi pauvre poète
Pour les gens pressés qui vont, viennent, vont
Et qui n'ont pas le temps d'entendre dans leur tête
Les airs que la vie et la mort y font.

L'herbe qui croît, le son inquiet de la route,
L'oiseau, le vent m'apprennent mon métier,
Mais en vain je les suis, en vain je les écoute,
Je ne le sais pas encor tout entier.

J'ai vu quelqu'un passer, un fantôme, homme ou femme…
Mon cœur appelait sur la fin du jour…
Les rossignols des bois sont entrés dans mon âme
Et j'ai su chanter des chansons d'amour.

J'ai vu quelqu'un passer, s'approcher, disparaître ;
Et les chiens plaintifs qui rôdent le soir
Ont hurlé dans mon cœur à la mort de leur maître.
J'ai su depuis chanter le désespoir.

J'ai vu les morts passer et s'en aller en terre,
Leur glas au cou, lamentable troupeau,
Et leurs yeux dans mes yeux ont fixé leur mystère.
J'ai su depuis la chanson du tombeau…

Mais si tu veux mon Dieu que pour d'autres je dise
La chanson du bonheur, la plus belle chanson,
Comment ferai-je moi qui ne l'ai pas apprise ?
Je n'en inventerai que la contrefaçon.

Donne-moi du bonheur, s'il faut que je le chante,
De quoi juste entrevoir ce que chacun en sait,
Juste de quoi rendre ma voix assez touchante,
Rien qu'un peu, presuqe rien, pour savoir ce que c'est.

Un peu — si peu — ce qui demeure d'or en poudre
Ou de fleur de farine au bout du petit doigt,
Rien, pas même de quoi remplir mon dé à coudre…
Pourtant de quoi remplir le monde par surcroît.

Car pour moi, qui n'en ai jamais eu l'habitude,
Un semblant de bonheur au bonheur est pareil,
Sa trace au loin éclairera ma solitude
Et je prendrai son ombre en moi pour le soleil.

Donne m'en ! Ce n'est pas, mon Dieu, pour être heureuse
Que je demande ainsi de la joie à goûter,
C'est que, pour bercer l'homme en la cité nombreuse,
La nourrice qu'il faut doit savoir tout chanter.

Prête-m'en… Ne crains rien, à l'heure de le rendre,
Mes mains pour le garder ne le serreront pas,
Et je te laisserai, Seigneur, me le reprendre
Demain, ce soir, tout de suite, quand tu voudras…

Mon Dieu qui donnes l'eau tous les jours à la source,
Et la source coule, et la source fuit ;
Des espaces au vent pour qu'il prenne sa course,
Et le vent galope à travers la nuit ;

Donne de quoi chanter à moi pauvre poète,
Ton petit oiseau plus fou que savant
Qui ne découvre rien de nouveau dans sa tête
Si dans son cœur tu ne l'as mis avant.

Vous qui passez par là, si vous voulez que j'ose
Vous rapporter du ciel la plus belle chanson,
Douce comme un duvet, rose comme la rose,
Gaie au soleil comme un jour de moisson,

Si vous voulez que je la trouve toute faite,
Vite, aimez-moi, vous tous, aimez-moi bien
Avant que mon cœur las d'attendre un peu de fête
Ne soit un vieux cœur, un cœur bon à rien.

Aimez-moi, hâtez-vous… J'entends le temps qui passe…
Le temps passera… Le temps est passé…
Bientôt fétu qui sèche et que nul ne ramasse
Mon cœur roulera par le vent poussé,

Sans voix, sans cœur, avec les feuilles dans l'espace.

Marie Noël
Les Chansons et les heures,
Ed. Gallimard.

RENSEIGNEMENTS

Tarif 1990

La revue Hokhma publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT	Suisse	France	Belgique
étudiants	25 FS.	70 FF.	460 FB.
normal	31	90	550
soutien, à partir de :	100	300	1300

PRIX DU NUMÉRO :			
étudiants	9 FS.	25 FF.	180 FB.
normal	11	35	230

Pour tout réglement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.

Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être adressés aux pays respectifs des lecteurs :

SUISSE : REVUE THEOLOGIQUE HOKHMA
Case postale 48
CH-1315 LA SARRAZ
CCP 10-24712-6 Hokhma

BELGIQUE : J.-J. Hugé – Hokhma
107, rue de la Garenne
B- 7658 WIERS
C.G.E.R. 001 1324462 03

FRANCE : Pierre Gardien
1, rue de Vésone
F- 24660 PERIGUEUX
Nouveau CCP en cours ;
Chèques à l'ordre de : *Hokhma*

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse suisse. La revue *Hokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

ISSN 0379 - 7465

HOKHMA
un esprit, une équipe

Partage

La revue Hokhma
vit de rencontres
d'étudiants et de théologiens
de différentes
facultés et églises protestantes.
Elle cherche à stimuler
le partage de l'espérance chrétienne
entre croyants d'horizons divers,
en favorisant la réflexion et la prière communes.
Dans ce cheminement, l'équipe Hokhma souhaite
contribuer à un renouveau de la foi,
autant par le moyen de la revue
que par diverses rencontres et publications.

Fidélité

Hokhma place au cœur de sa démarche
l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant,
Père, Fils et Saint-Esprit
qui se fait connaître aux hommes
par les Ecritures.
Etre fidèle à sa Révélation
comprend une double exigence :
penser la foi dans la crainte du Seigneur
et ancrer ses efforts
dans la communion de l'Eglise.

Recher

L'étude des Ecritures implique une attitude
à la fois positive et critique
à l'égard des méthodes d'approche de la Bible.
Par ce discernement, Hokhma désire être un lieu
où la recherche se met au service
de la meilleure compréhension possible du texte.
Dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture
et l'ouverture aux interrogations
du monde contemporain,
Hokhma s'efforce de lire et d'interpréter
les Ecritures à l'écoute de l'Esprit Saint.

Hokhma, trois fois par an
essaiera de mériter son nom :

« Etre scie
dans la cr
du seul sa